Kompendium der Dogmatik.

Von

Dr. Chr. Ernst Luthardt,
Consistorialrath, Professor der Theologie.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage

Leipzig, 1868.
Dörffling und Franke.

Vorwort zur ersten Auflage.

Schon lange hatte ich meinen Zuhörern das Versprechen gegeben, zur Unterstützung ihrer dogmatischen Studien ein Kompendium der Dogmatik zusammenzustellen. Andere literarische Arbeiten, die mir oblagen, haben es mir erst jetzt möglich gemacht jene Zusage zu erfüllen. Was ich hier gebe will natürlich keine Dogmatik im eigentlichen Sinne, auch nicht ein Abriß meines dogmatischen Systems, sondern nur eine Zusammenstellung des nöthigen geschichtlichen Stoffs sein. Doch wird man immerhin auch aus dieser historischen Arbeit die dogmatischen Grundgedanken, die ich vertrete, und die Stellung, die ich zu den dogmatischen Fragen der Gegenwart einnehme, ohne Mühe zu erkennen im Stande sein. Auch die Disposition des Stoffs ist dadurch bedingt. Weicht sie in einzelnen Punkten von dem herkömmlichen Gange ab, so wird das, hoffe ich, der über die nächsten Grenzen seiner Bestimmung hinausgehenden Benutzung dieses Kompendiums nicht im Wege stehen; denn die Einrichtung desselben wird es Jedem möglich machen, sich von der strengen Einhaltung des Ganges den ich eingeschlagen zu dispensiren. Eine wesentliche Hülfe bei dem Gebrauch des Buches ist das ausführliche Register, welches Herr Katechet Dr. Ficker hierselbst anzufertigen die Güte gehabt hat. Ich spreche ihm hiefür meinen aufrichtigen Dank aus.

Das Kompendium, welches ich hiemit veröffentliche, steht, wie man sieht, seiner Form nach etwa in der Mitte zwischen Hases Hutterus redivivus und dessen Dogmatik. Ich brauche nicht erst zu sagen, wie viel ich dem Vorgang dieser beiden vielgebrauchten und verdienstvollen Schriften verdanke. Von den andern dogmatischen Werken der neueren Zeit sind es vornehmlich die beiden bedeutenden Arbeiten von Thomasius und Kahnis, die mir wesentliche Dienste leisteten. Daß ich auch Schmids werthvolle „Dogmatik der lutherischen Kirche“ mehrfach zu Rathe zog,

versteht sich von selbst. Jedoch legte mir mein Plan eine viel größere Beschränkung in der Auswahl des Stoffs auf, als dieß in der genannten Schrift zu geschehen hatte. Ich habe die Darstellung der lutherischen Dogmatik hauptsächlich den beiden charakteristischen Repräsentanten Quenstedt und Hollaz entnommen. Man wird das gerechtfertigt finden. Sowohl hierin wie auch sonst kann man vielleicht darüber, ob mehr oder weniger hätte gegeben werden sollen, zuweilen verschiedener Meinung sein. Das ist bei einer solchen Arbeit kaum vermeidlich. Erst der Gebrauch selbst wird in den einzelnen Fällen ein sicheres Urtheil ermöglichen. Aber stets wird mir jede Bemerkung, die mir dient mein Buch zu verbessern, willkommen sein.

Es scheint mir unleugbar, daß gerade dem dogmatischen Studium gegenwärtig im Ganzen und Großen nicht derjenige Eifer und diejenige Vertiefung zu Theil werden die zu wünschen wären. Dieses Kompendium dient allerdings mehr dem dogmatischen Wissen als dem dogmatischen Verständniß. Aber das Eine ist doch die Voraussetzung von dem Andern und hilft ihm. So möge mir denn Gott die Freude bescheeren, auch mit dieser geringen Arbeit, die ich hiemit hinausgebe, zur Förderung jenes Studiums etwas beitragen zu dürfen!

Leipzig, den 18. April 1865.

Luthardt.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

Die Zeit, welche seit der ersten Auflage dieses Kompendiums verflossen, war zu kurz als daß sich aus dem Gebrauch des Buches bereits in größerem Maße Erfahrungen darüber hätten sammeln lassen können, in wie weit Verbesserungen oder auch Umarbeitungen einzelner Theile nothwendig oder wünschenswerth seien. Daß das Buch im Ganzen und Großen seinem Zwecke entspreche, glaube ich aus der Aufnahme welche es gefunden schließen zu dürfen. Ich habe trotz der kurzen Frist, die mir vergönnt war, nicht unterlassen, es einer genauen Durchsicht zu unterziehen. Die Schriftstellen wurden noch einmal nachgeschlagen und werden nun — hoffe ich — so ziemlich von Fehlern gereinigt sein. Auch sonst wird man die bessernde Hand vielfach wahrnehmen. Die Vermeh-

rung der Seitenzahlen läßt erkennen, daß einzelne Abschnitte eine Erweiterung und Vervollständigung erfahren haben. Ich wiederhole daß ich für jede Erinnerung, die dazu dienen kann mein Buch zu verbessern und brauchbarer zu machen, nur dankbar sein werde. Denn ich möchte mit demselben dem dogmatischen Studium einen wirklichen Dienst leisten.

Es ist ein Akt einer gewissen Selbstverleugnung ein solches Buch zu schreiben. Denn es ist angenehmer und entspräche auch mehr meiner Neigung, eine ausgearbeitete Dogmatik zu liefern. In welchem Sinne eine solche Dogmatik eine kritische Darstellung und Revision der altorthodoxen Dogmatik auf Grund ihrer eigenen Prinzipien, aber vom Standpunkt der gegenwärtigen Erkenntniß aus zu sein hätte, um dadurch zwischen den widerstreitenden Meinungen der Gegenwart hindurch den Weg zu weisen, der auf der Bahn kirchlicher Entwicklung weiter zu führen berufen ist: darüber habe ich mich anderwärts ausgesprochen. Hier mußte ich mich, wie es die Anlage und der Zweck eines solchen Kompendiums erfordert, auf wenige kurze Andeutungen an den entsprechenden Orten beschränken. Möge auch dieß Wenige seinen Theil zur Klärung und Richtigstellung der dogmatischen Gedanken beitragen! Ich befehle auch in dieser erneuten Gestalt meine geringe Arbeit dem Segen Gottes.

Leipzig, den 6. Februar 1866.

Luthardt.

Zur dritten Auflage.

Die wohlwollende Aufnahme, die mein Kompendium gefunden, hat mich verpflichtet der neuen Auflage desselben allen Fleiß zu widmen. Ich hoffe daß das Buch besonders durch die vorgesetzten Paragraphen werthvoller und brauchbarer geworden ist. So gehe es denn von Neuem in Gottes Namen hinaus seinen Beruf zu erfüllen!

Leipzig, den 3. August 1868.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

Prolegomenen S. 1—28.

Die Geschichte der Dogmatik S. 28—61.

I. Die Begründung der Gottesgemeinschaft im ewigen Liebeswillen Gottes S. 61—95.

Verbesserung.

S. 101, Z. 10 v. u. statt „das Gute" zu lesen: welches Gott.
S. 128, Z. 6 v. u. statt „Gall" zu lesen: Galle.

Prolegomenen zur Dogmatik.

§. 1. Die Aufgabe der Einleitung.

Daub, Einl. in das Stud. der Dogm. aus dem Standpunkt der Religion, Heidelb. 1810. Derselbe, Ueber die dogm. Theologie jetziger Zeit. 1833. Prolegg. zur Dogm. 1839. — Baumgarten Crusius, Einleit. in das Studium der Dogm. 1820. — Fischer, Einleit. in die Dogm. der evangel. Kirche. 1828. — Erdmann, Ueber Glauben u. Wissen als Einl. in die Dogm. u. Religionsphilos. 1837. — Allihn, Einl. in das Stud. der Dogm. 1837. — Beck, Einl. in das System der christl. Lehre. 1838. — Liebner, Einl. in die Dogm., in den Jahrbb. der deutschen Theologie. 1856, I. — Rothe, Zur Dogm. 1863.

Die Einleitung zur Dogmatik hat vom Begriff, vom Inhalt und von der Methode des dogmatischen Systems zu handeln.

Melanchthon beginnt nach der praef. gleich mit dem locus de deo; Chemn. schickt nur eine kurze Abh. de usu et utilitate locorum theologicorum voraus; Gerh., maßgebend für die seitdem herrschende Behandlung, den locus de scriptura sacra als dem unicum theologiae principium; Quenst. bereits die fünf Kapp.: de theologia in genere, de theologiae objecto generali videl. religione, de theologiae principio, de s. scriptura, de articulis fidei. So erweiterte sich der Stoff immer mehr. — Die supranatural. Dogm. hat besonders die apolog. Fragen über Offenb., Wunder u. Weissagung, u. die Lehre von der h. Schr. u. ihrer Inspir. in der Einleit. abgehandelt; die Periode der modernen Philos. die Fragen üb. Glauben u. Wissen. Schleierm. bringt einen 1. Abschnitt „zur Erklärung der dogm. Lehrsätze" u. zwar aus der Ethik über den Begriff der Kirche, aus der Religionsphilos. über die Verschiedenheit der frommen Gemeinsch. überh., u. aus der Apologetik über das Wesen des Christenthums insonderh. Der 2. Abschn. handelt dann „von der Methode der Dogm." — Philippi dagegen bespricht sehr ausführlich: Relig. u. Offb., Glaube u. Glaubenslehre, h. Schr. u. Kanon, Inspir. u. Auslegung; während Thomasius nur die nothwendigsten Vorfragen behandelt u. insbes. die Lehre v. der h. Schrift in die Dogm. selbst verweist, wie auch Andere fordern (auch Rothe, Zur Dogm. S. 33 ff., obgl. er die wissensch. Trad. hierin nicht verlassen zu dürfen glaubt S. 37).

§. 2. Begriff der Theologie.

Die Theologie ist die kirchliche Wissenschaft vom Christenthum.

1. **Der Sprachgebrauch.** Theologie ist dem Worte nach λόγος περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν θείων. Schon Homer u. Hesiod oder Philos. wie Thales u. s. w. wurden Theol. genannt (Lact. De ira dei c. 11: vetustissimi Grae-

ciae scriptores quos illi *θεολόγους* nuncupant), obgl. d. Heidenth. Theologie im eigtl. Sinn nicht kannte, sondern nur Mythol. u. Philos. Im kirchl. Sprachgebrauch ist *θεολογία* zunächst überh. de divinitate sermo et ratio, Aug. De civ. dei VIII, 1; spezieller die Lehre von der Trinität, oder die Lehre von der Gotth. des Logos, weßhalb Johannes der Apokal. od. Gregor v. Naz., welcher gegen die Arianer *τὴν τοῦ λόγου θεότητα* vertheidigte, Theologen genannt wurden. Vgl. Suicer. Thes. eccl. s. v. *θεολογία* u. *θεόλογος*. Seitdem Abälard (12. Jahrh.) sein Lehrbuch theologia christ. nannte, wurde das Wort in diesem allgemeineren Sinn für die kirchliche Lehrwissenschaft herrschend.

2. **Eintheilungen der Theologie:** generalis d. i. cognitio dei qualiscunque vera tamen etiam naturalis, u. specialis d. i. cognitio dei et divinorum mysteriorum in scripturis revelata et tradita; falsa, nur mißbräuchlich Theol. genannt, wie die heidn., jüd. u. pseudochristl., u. vera; endlich *ἀρχέτυπος* d. i. ipsa infinita dei sapientia, qua deus se ipsum cognoscit in se ipso et extra se omnia per se ipsum, vgl. Matth 11, 27. 1 Kor. 2, 10 f., auch des Gottmenschen, mit (irrthüml.) Berufung auf Kol. 2, 3, u. *ἔκτυπος* d. i. expressa quaedam ac potius adumbrata infinitae illius et essentialis theologiae imago atque effigies; auch des Menschen Jesus nach Luk. 2, 40; ferner der Engel (theils concreata s. naturalis, theils accessoria eaque tum intuitiva s. visionis, tum experimentalis et acquisita, nach Matth. 18, 10. Eph. 3, 10. 1 Ptr. 1, 12); endlich des Menschen, und zwar th. theol. viae s. viatorum d. i. in diesem Leben, th. patriae s. comprehensorum. Und die theol. viatorum wiederum ist th. eine theol. ante lapsum s. paradisiaca (sowohl concreata vgl. Kol. 3, 10, als revelata), th. eine theol. post lapsum u. zwar entw. naturalis oder supernat. s. revelata. 1 Kor. 13, 9. 12. 2 Kor. 5, 7. Doch war diese Einth. nicht allgemein; vgl. dagegen Baier Comp. p. 3 sq.

3. **Begriff der theol. revel.** Holl. Theol. est sapientia eminens practica, e verbo dei revelato docens omnia quae ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo. Der primäre Begriff des Wortes, habitualiter et concretive genommen, ist der eines habitus intellectualis *θεόςδοτος* practicus, per verbum a sp. scto homini de vera religione collatus, ut eius opera homo peccator per fidem in Christum ad deum et salutem aeternam perducatur. Der Theologe muß daher eigentlich ein homo renatus sein. Auch zur theol. literalis (theoret.), wenn sie nicht bloß äußerlich (philolog. u. s. w.) sein soll, gehört supernat. gratia, Holl. Sekundär, systematice et abstractive genommen, ist Theol. eine doctrina vel disciplina ex verbo dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam. In jener Defin. ist aber sowohl die unm. Beziehung der Theol. zur Seligkeit als auch ihre Fassung als eine persönl. Eigenschaft zwar im besten Sinne des relig. Ernstes gemeint,[1] aber wissensch. nicht richtig.

1) Vgl. das schöne Wort v. Chemn. Loci p. 17: Semper cogitandum est, filium dei non eam ob causam prodiisse ex arcana sede aeterni patris et revelasse doctrinam coelestem, ut seminaria spargeret disputationum, quibus ostentandi ingenii causa

Seit dem 18. Jahrh. wurde die Theol. (obj.) zum corpus placitorum religionis christianae erudite et subtiliter expositum et in artis formam redactum. Seitdem ist Theol. Religionswissenschaft. Schleierm. wies ihr eine Zweckbeziehung auf die Kirchenleitung an: „die christl. Theol. ist der Inbegriff derjenigen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christl. Kirche d. h. ein christl. Kirchenregiment nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein." Aber der theologische Charakter muß in der Sache selbst liegen. Im Unterschied von Schleiermacher machen neuere kirchliche Theologen die Kirche und ihren Gemeinglauben zum Ausgangspunkt. Harleß, Encykl. S. 25. Kahnis, Luth. Dogm. I, S. 4: Theologie ist das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche. — Wie die Jurisprudenz die Wissenschaft vom Recht ist, im Sinne des Staates als der Stätte des Rechts, so die Theol. die Wissenschaft vom Christenthum, im Sinne der Kirche als der Stätte des Christenthums.

4. **Media studii theologici:** oratio, meditatio, tentatio. Oratio stud. theol. inchoat, medit. continuat, tentat. consolidat.

5. **Finis theologiae.** Holl. (Finis theol. ultimus objectivus est deus infinite perfectus et summe bonus). Finis ultimus formalis est beatifica dei visio et fruitio. Fin. intermedius internus est perductio peccatoris ad fidem salvificam; f. intermed. externus est vera in Christum fides; quam indivulso nexu sequitur sanctimonia vitae. Zur Erklärung: per finem intermedium intelligitur illud salutis medium, quo finem ultimum s. aeternam beatitudinem consequimur. Darum wird sie bezeichnet als eine sapientia eminens practica, und verglichen mit der medicina; vgl. z. B. die Dedikation von Gerh. Meditationes sacrae. Dieß beruht auf einer Verwechslung der theolog. Wissenschaft mit der kirchl. Heilsverkündigung.

§. 3. Das Recht der Theologie.

Die Nothwendigkeit der Theologie, wie sie schon aus ihrer thatsächlichen Existenz erhellt, ist durch das intellektuelle Bedürfniß des Christen wie durch das praktische der Kirche bedingt; ihre Möglichkeit in dem Verhältniß des Erkennens zum Glauben begründet; ihre Selbständigkeit aber mit der Selbständigkeit ihres Gegenstands — der Heilsoffenbarung — gegeben, wodurch sie sich auch von der Philosophie abgrenzt.

1. **Die geschichtliche Existenz.** Die Theol. schließt sich an die Offb. an. So Esra, omnium doctorum misnicorum pater. Im N. T.: Schriftgel. zum Him-

luderetur, sed potius ut homines de vera dei agnitione et omnibus iis quae ad aeternam salutem consequendam necessaria sunt erudirentur. Ideoque praecipua cura esse debet in singulis locis: quomodo et qua ratione doctrina tradita accommodanda et referenda sit ad usum, in seriis exercitiis poenitentiae, fidei, obedientiae et invocationis. Ita enim mentes proficient simul et doctrina et pietate. Vere enim dictum est, theologiam magis consistere in affectu quam in cognitione.

melreich Matth. 13, 52; Paulus u. Apollos; die ποιμένες zugleich διδάσκαλοι Eph. 4, 11, der ἐπίσκοπος soll διδακτικός sein 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24, ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας 2 Tim. 2, 15, δυνατὸς παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν Tit. 1, 9.

2. **Das Bedürfniß** theol. Wissenschaft d. h. zusammenhängender Erkenntniß des Christenthums ist sowohl ein inneres des denkenden Geistes als ein äußeres praktisches der Kirche.

3. **Die Möglichkeit** derselben entscheidet sich durch das Verhältniß v. Glauben und Wissen. Den Alexandr. war die γνῶσις die höhere Stufe über der autoritätsmäßigen πίστις. Aug. u. die Scholast.: crede ut intelligas; fides praecedit intellectum. Aber es handelt sich nicht bloß um das Verhältniß der Glaubenslehre, sondern des Glaubens selbst zum Wissen. Dieß auch gegen Cartes., der die zwei Wahrheitsgebiete, das der Offenb. u. das des lumen naturae, neben einander stellte. Jakobi lehrte den Dualism. von Gl. u. W., von Herz u. Kopf, der seine Qual war. Dagegen ist nicht bloß zu sagen wie Schleierm. in s. berühmten Brief an Jakobi (Aus Schl. Leben II, 341 f.): Verstand u. Gefühl sind die beiden Brennpunkte unsrer Ellipse, u. die Oscillation die allgemeine Form alles endl. Daseins; vielmehr ist zu erinnern daß Gl. weder bloß e. subj. Meinen, noch e. unklares Gefühl sei, sondern e. moral. Gewißh. v. Unsinnlichen. Deßhalb ist auch gegen die hegelsche Philos., welche das Aufgehn des Glbs. im Wissen lehrt, u. geg. Strauß, welcher die Theol. als Wissensch. verneint, weil sie nicht voraussetzungslos sei, zu erwidern, daß der Glaube selbst schon ein Wissen, nur eben ein unm. ist, und die immanente Voraussetzung auch in der Entfaltung dieses Wissens bleibt; u. daß jede Wissensch., auch die voraussetzungsloseste, ihr Objekt u. eine unterste Gewißh., welche unmittelbarer Natur ist, voraussetzt. Der Gegensatz zum Glauben ist nicht das Wissen, sondern das Schauen u. die mathem. Demonstration.

4. **Theol. u. Philos.** Der Realism. ist der Versuch einer Versöhnung, der Nominalism. die Entgegensetzung beider. Auch Melanchth. versuchte eine Verbindung zw. der Theol. u. einem ermäßigten Aristotelism., die spätere Orthod. stand im Bunde mit der Logik. Vgl. Gaß, Gesch. der protest. Dogmat. I, 178 ff. Holl., Philos. non contrariatur aut contradicit theologiae revelatae. Die von der modernen Philos. abhängig gewordene Theol. sucht der Supranat. frei zu machen, indem er sie an die Schrift bindet, Schleierm. indem er der Religion ihre selbständige Sphäre im Innern des Menschen anweist. Das Verhältniß beider ist so zu bestimmen: die Philos. ist die Wissensch. des natürl., die Theol. die des neuen christl. Bewußtseins; jene hat es mit der Welt der Schöpfung, diese mit der der Erlösung zu thun; jene hat ein theoret., diese ein prakt. Interesse. Vgl. Stahl, Fundam. einer christl. Philos. 1846. Anhang: Das Verhältniß der Theol. zur Philos.

§. 4. Der Organismus der Theologie.

Die Dogmatik gehört der systematischen Theologie an, welche die biblische und die historische zur Voraussetzung hat und die Voraussetzung der praktischen bildet.

1. **Die Eintheil. der Disciplinen.** Nach Schleierm.: philos. (Apolog. u. Polem.), histor. (exeget., kirchengesch., dogm. u. eth., statist.), u. prakt. (Grunds. des Kirchendienstes u. des Kirchenreg.). „Die histor. Theol. ist sonach der eigentl. Körper des theol. Stud., welcher durch die philos. Theol. mit der eigentl. Wissenschaft u. durch die prakt. mit dem thätigen christl. Leben zusammenhängt", Encykl. §. 28. Aber die gewöhnl. Einth. in bibl., histor., system. u. prakt. Theol. rechtfertigt sich aus der Natur des Gegenstandes, sof. das Christenth., dessen Wissenschaft die Theol. ist, auf Offenb. ruht, wie sie in d. Schrift urkundl. niedergelegt ist, e. Gesch. in der Kirche hat, welche die Stätte des Christenth. ist; zur Aussage kommt in e. Lehre, welche e. System bildet, und durch die prakt. Lebensthätigkeiten der Kirche seiner Zukunft entgegengeführt wird. — Der Begr. des Systemat. ist Entwicklung aus e. Prinzip zur Vollständigk. u. Einheitlichk. seines Inhalts.

2. **Dogmatik u. Ethik.** Eine gesonderte Behandlung ist schon frühzeitig, bes. in der ref. Kirche versucht, seit Calixt herrschend. Gewöhnl. werden Dogm. u. Ethik als parallele Wissenschaften bezeichnet (z. B. von Hirscher u. Harleß u. Dorner in Herz. R.-Encykl. Ethik): jene handle vom Verhalten Gottes, diese von dem des Menschen. Dagegen hat schon Schleierm. Bedenken ausgesprochen, Encykl. §. 223—31, u. Nitzsch (System §. 3) u. Hofm. (Schriftb. I, 14 f.) die Ethik, als die Wissensch. vom Verhalten des Christen, für einen Theil des christl. Lehrsystems überh. erklärt. Aehnl. auch Sartor., Lehre von der heil. Liebe I, Vorr.

§. 5. Begriff der Dogmatik.

Die Dogmatik ist die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dogmen, welche sie aus dem religiösen Glauben des Christen selbst zu reproduziren hat.

1. **Begriff des Dogma.** *Δόγμα* bezeichnet zunächst einen philos. Lehrsatz. Cic. Quaest. acad. IV, 9: decreta quae philosophi vocant dogmata. So auch bei Justin, Iren., Clem. Al., Orig. Oder die Lehrsätze der Kirche (od. auch Häret.). Ignatius ad Magn. 13: *τὰ δόγματα τοῦ κυρίου κ. τῶν ἀποστόλων*. Origenes c. Cels. III, 39 nennt die App. *διδάσκαλοι τοῦ δόγματος*. Dann: Satzung, Gebot, menschl. Luk. 2, 1, göttl. Eph. 2, 15. Seit dem 4. Jahrh. auf die Glaubensatzungen der Kirche beschränkt im Gegensatz zu den Sittenlehren und im Unterschied vom *κήρυγμα*. Im Dogma ist also zu unterscheiden: der Inhalt (der christl. Glaube — das bleibende) u. die Form (der begriffl. Ausdruck — das geschichtl.).

2. **Der Name** der Disciplin war loci theologici (Mel.) oder corpus doctrinae, auch institutio religionis christ. (Calv.), dann theologia positiva (Bai.) od. systematica ac thetica (Qu.); bes. seit Budd. († 1729) u. Pfaff († 1760) wurde der schon im 17. Jahrh. aufgekommene Name theol. dogmatica herrschend, den Spätere, wie Döderl., vergebens durch theol. theoret. zu verdrängen suchten.

3. **Der Begriff der Dogmatik** ist bei den Scholast. u. unsren alten Dogm. der einer histor.-apolog. Wissenschaft: system. geordnete Darstellung u. bibl.

Begründung der Kirchenlehre: locos communes theologicos ordine proponit et perspicue exponit, dogmata fidei exacte definit et dividit eaque ex sede fundamentali, quam in s. scriptura habent, deducit et demonstrat, Qu. I, 10. Hier fehlt die system. Entwickelung aus einem materialen Prinzip; der Stoff ist durch die fertige Kirchenlehre gegeben. — Später wurde sie eine histor.-krit. Wissenschaft. Baumg. Cruf. Einl. S. 156 f.: „von der christlichen Glaubenslehre gibt es eigentlich drei Ansichten u. Darstellungen heutzutage. Nach der einen wird das System der Kirche klar und richtig dargestellt u. s. w. Nach der zweiten wird die Kirchenlehre in die des Darstellenden übersetzt u. s. w. Nach der dritten wird die Kirchenlehre zu Grunde gelegt u. mit der bibl. verglichen u. s. w. Man kann diese drei Darstellungsarten die symbolische, philosophische, historisch-kritische Methode nennen. — Da die erste dieser Methoden träge, die zweite unredlich ist, so tragen wir schon darum kein Bedenken, der dritten den Vorzug zu geben. Aber diese ist auch allein die wahrhaft protestantische". Wegscheider §. 20. Bretschn. §. 5, a. — Schleierm. I. §. 19.: „dogmat. Theol. ist die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christl. Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre". Encykl. §. 203 ff. sucht nachzuweisen, daß die Dogm. orthodox u. heterodox zugleich sein d. h. sowohl das bereits allgemein Anerkannte sammt den natürlichen Folgerungen daraus festhalten, als auch den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und andern Auffassungsweisen Raum zu machen suchen müsse. Auch Rothe macht die Dogm. zu einer histor. u. konfess. Disciplin (Zur Dogm. S. 14. 16: „Sie ist dem Bisherigen gemäß wesentlich e. posit., u. zwar näher e. histor.-krit. Disciplin"), indem er die spekul. Theol. (Ethik) davon absondert. — Indem Twesten das christl. Bewußtsein zum Ausgangspunkt des genet. Verfahrens macht, bezeichnet er I, 61 die Dogm. als „eine lebendige Reproduktion des Kirchenglbs. aus der Seele des Darstellenden". Philippi I, 10: „Die system. Theol. hat keinen andern Zweck als den Inhalt der christl. Relig., wie derselbe im erfahrungsmäßigen Bewußtſ. des gläubigen Subjekts gesetzt ist, geistig zu reproduziren u. ihre gottgegebene Idee (besser: ihren gottgewirkten Thatbestand in Christo Jesu) in wissenschaftlich systematischer Form zur Darstellung und allseitigen Entwicklung zu bringen". Kahnis I, 12: „Die luth. Dogm. hat die Glaubenslehren aus dem Materialprinzip der Rechtf. aus dem Glauben zu entwickeln, aus dem Formalprinzip der alleinigen Auktorität der Schrift zu beweisen". Noch entschiedener das rein produzirende Verfahren fordernd bezeichnet Hofm. Schriftb. I, 10 ff. das christl. Lehrsystem als die wissenschaftl. Selbstaussage des Theologen, nämlich seines Christenthums d. h. seines in ihm selbständigen Verhältnisses zu Gott.[1] Wogegen sich Thomas. I, 6 ff. begnügt, im Glauben das organisirende Prinzip für die Darstellung des Stoffs zu sehen, welcher mit der thatsächlichen

1) „Die system. Thätigkeit ist weder Beschreibung der christl.-religiösen Gemüthszustände, noch Wiedergabe des Inhalts der Schriftlehre und Kirchenlehre, wie sich derselbe in mir eigenthümlich gestaltet hat, noch auch Herleitung der christlichen Erkenntniß aus einem obersten Satze, sondern Entfaltung des einfachen Thatbestands, welcher den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, zur Darlegung des mannigfaltigen Reichthums seines Inhalts."

Gottesgemeinschaft des Christen, wie sie der Glaube subj. vermittelt, bereits gegeben ist.

§. 6. Begriff der Religion.

Ueber die Etymol. vgl. Nitzsch, Ueber den Religionsbegriff der Alten, Stud. und Krit. 1828, 3. 4. 1829, 3, System §. 6. — J. Müller, Studien und Krit. 1835, 1. — Redslob, Sprachl. Abhandl. zur Theol. Lpz. 1837—1840. I.: Ursprung u. Bedeutung des Wortes religio. S. 1—40. — Hahn, Lehrb. 3. Aufl. I, 25—37. — Fleck. System der christl. Dogm. I. S. 2—11. Kahnis I, 131 f.

Religion ist das im Wesen des Menschen begründete, im Christenthum verwirklichte Gemeinschaftsverhältniß des Menschen mit Gott.

1. **Das Wort religio.** Nach Cic. De nat. deor. II, 28 von relegere: qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo. Gellius' Glosse: religentem esse oportet, religiosum nefas. Dieß ist der röm. Begr. von Relig.: das pflichtmäßige Verhalten gegen Gott. Cic. De invent. 2, 22: religionem eam quae in metu et cerimonia deorum sit appellant. Der Begr. der Verbindlichkeit, der hierin liegt, hat zur Voraussetzung ein Gebundensein an das Göttliche. Daher sachlich nicht unrichtig (auch sprachlich vertheidigt v. Hahn, Redslob u. Fleck) Lactant. Inst. 4, 28 gegen Cic. von religare: hoc vinculo pietatis obstricti deo et relegati sumus, unde religio nomen accepit.[1]

2. **Das Wesen der Religion.** In religio u. in den verwandten griech. Bezeichnungen aus der Zeit der Hellenisten: δεισιδαιμονία (Ap.-Gesch. 17, 22), θρησκεία = λατρεία liegt ein Verhältniß des Menschen zu Gott ausgesprochen, dessen Wesen aber nicht aus dem Worte selbst erkannt wird. Vgl. Beck, Einleit. S. 50: „Die Untersuchung darf am wenigsten von einer noch im Streit liegenden philolog. Definition der Relig. ausgehn, da das Wort dem heidnischen Boden angehört u. dem Geiste das Wort dienen muß, nicht jener diesem". Den allgemeinsten Ausdruck dieses Verhältnisses enthält Augustins Wort Conf. I, 1: tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te. Die allgem. relig. Anlage enthält das Postulat der Gemeinschaft mit Gott, das Christenthum ist die Wirklichk. dieser Gemeinsch. u. damit die Verwirklichung der Idee der Relig. Beck, Einl. S. 49: „Das Christenthum, als die Relig. für alle Welt, muß demgemäß alle wahrhaften Religionselemente umfassen, und ebenso das Wesen aller Religion in sich darlegen wie das Unwesen derselben richten". S. 50: „Die Untersuchung darf Religion zunächst nur als die Beziehung des Menschengeschlechts zu Gott im Allgemeinen auffassen, um was das Christenth. hierüber lehre zu erforschen". Philippi, Kirchl. Glbsl. I, 2: „Es läßt sich als einen der neuern Theol., soweit sie noch den Namen der christl. verdient, in ihren verschiedenen Formen u. Richtungen so zieml. gemeinsamen Satz bezeichnen, daß das Christenth., die christl. Religion, zu definiren sei als die durch Christum vermittelte, näher durch Christum wiederhergestellte Gemeinsch. des Menschen mit Gott. Die-

1) Verwandt hiemit ist das altdeutsche Ee, Ehe d. h. Band, Pflicht: die christl. Ehe ist die christl. Religion. Ewart, Edward ist Priester.

ser zur dogm. Voraussetzung gewordene Grundsatz ist in der That in seiner Bestimmtheit enge genug, um jeden un- u. antichristl. Standpunkt der Betrachtung auszuschließen, u. doch wiederum in seiner Einfachh. u. Allgemeinh. weit genug, um jeden, wenn auch verschiedenartig gestalteten, eigenthümlich christl. Standpunkt einzuschließen".

§. 7. Die Religion im subjektiven und im objektiven Sinn.

Elwert, Ueber das Wesen der Religion mit bes. Rücksicht auf die schleierm. Bestimmung des Begriffs der Relig. Tüb. Ztschr. 1833, 3. S. 3—116. — Zeller, Ueber das Wesen der Religion. Jahrbb. d. Theol. 1845. I. S. 26—74. — Lechler, Bemerk. zum Begriff der Relig. mit bes. Rücksicht auf die psychol. Fragen. Stud. u. Kritiken. 1851, 4. S. 755—825. — Jäger, Was ist Religion? Eine apol. krit. Skizze. Jahrbb. für deutsche Theol. 1865, 4 — Luthardt, Apologet. Vorträge I. 6. Aufl. 1868. 6. Vortr. S. 107 ff.

Religion ist nicht bloß Sache einer einzelnen Seite des Seelenlebens, sondern eine Thatsache des gesammten inneren Lebens — Glaube —, welche sich zur äußern religiösen Gemeinschaft gestaltet.

1. **Die Religion im subjekt. Sinn.** Die Religion ist eine Lebensthatsache u. unmittelb. Lebensbestimmth., welche im Wesen des menschl. Geistes selbst ihren Grund u. ihre Nothwendigk. hat. Der Beweis dafür ist die Allgemeinh. der Religion: Cic. De legg. I, 8: itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. De nat. deor. I, 17. Vgl. Luthardt a. a. O. 3. Vortr. S. 30 ff. u. Anm. 1—5. S. 252 f. Man hat die Religion als eine Sache des Wollens, des Wissens oder des Fühlens gefaßt; aber sie ist nicht eine Sache einzelner Seiten des Seelenlebens. Als ein Thun bezeichnet die Relig. Lactant. Inst. 4, 4: idem deus est qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis; sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere. So auch die Scholast. Unsre Dogmat. behandeln erst später (noch nicht Gerhard) diesen Begr. Quenst. (u. Holl.): rel. christ. est ratio colendi verum deum in verbo praescripta. Bai. bezeichnet bereits als religio die actus mentis et voluntatis circa deum occupati, quibus recte agnoscitur et colitur deus. In Folge dessen sagt dann Budd.: duas solent religionis constituere partes, veram dei agnitionem cultumque ei debitum. Er bemerkt dabei, daß man zu seiner Zeit auf das erste Moment mehr Gewicht lege: dogmatibus enim maxime seu opinionibus, quas homines de deo rebusque divinis fovent, religiones in quas orbis dividitur discernere moris est. Seitdem ist die gewöhnl. Definition: modus deum cognoscendi et colendi. — Als ein Wissen fassen die Relig. der Rationalism. u. Supranatur., welche den cultus für religionis exercitum erklären. In ihrer Weise die hegelsche Schule: das sich selbst Denken u. Wissen Gottes im Denken und Wissen des Menschen von Gott. — Als eine Bestimmtheit des Gefühls bezeichnet sie Schleierm.: die Religion ist weder ein Thun noch ein Wissen, denn „was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß

der Vollkommenh. eines Gegenstandes ist, darin kann nicht das Wesen desselben bestehen. Es müßte sonst der beste Inhaber der christl. Glaubensl. auch immer zugleich der frömmste Christ sein". Sondern sie ist eine Bestimmth. des Gefühls (d. h. des Zustands welcher die Indifferenz von Wissen u. Wollen ist) oder des unm. Selbstbewußtseins, und zwar das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit vom Absoluten, welches aber jederzeit in Wissen u. Thun übergeht. — Aber Relig. ist nicht bloß e. Bestimmth. d. h. etwas Passives, daher auch nicht bloß Gefühl oder eine bloße Zuständlichk., welcher der Mensch sich gar nicht entschlagen kann, sondern ein persönl. Verhalten.

Daher Beck, Einl. S. 56: „Die psychol. Urgestalt der Religion kann nicht in einem einzelnen Faktor des Seelenlebens oder einer einzelnen Thätigkeit, wie Gefühl, liegen; denn die Religion umfaßt ursprünglich schon alle Faktoren und Thätigkeiten des Seelenlebens in ihrer Einheit". S. 61: „Das Wesen aller wirklichen Religion nach Grund u. Inhalt wie Gestalt, nach ihrer obj. u. subj. Realität ist Glaube 2 Kor. 5, 7. Hebr. 11." Aehnl. Philippi, kirchl. Glbsl. I, 64 f. Kahnis, Dogm. I, 131: „als die Lebenswurzel aller Religion erscheint ein aus der Natur des menschl. Geistes entspringendes Wissen von Gott verbunden mit Hingabe an denselben, welches wir Glauben nennen. Durch den Glauben wird die Gemeinschaft des Menschen mit Gott vermittelt, in welcher alle Kräfte ihre Endlichkeit opfern, um sich mit göttl. Leben zu erfüllen. — Die Gemeinsch. aber des einzelnen Menschen mit Gott hat zur Voraussetzung u. zur Folge das religiöse Gemeinleben". S. 142 f.: „nicht ein bloßes Wissen, nicht ein bloßes Gefühl, nicht ein bloßes Wollen ist der Glaube, sondern vielmehr ein Bewußtsein (Wissen mit Ueberzeugung) von Gott auf Grund des Gefühls mit sittlicher Hingabe verbunden".

2. **Die Religion im obj. Sinn** ist das relig. Gemeinleben, in Lehre, Verfassung u. Kultus sich darstellend, ebenso Folge wie Voraussetzung der subj. Relig.

§. 8. Eintheilungen der Religion.

Das Urtheil über die einzelne Religion hängt ab von der Wahrheit des Gottesbewußtseins, welches ihren Inhalt, und der göttlichen Offenbarung, welche ihre Grundlage bildet.

1. **Wahre und falsche.** Religio improprie notat falsam, proprie veram rationem colendi deum. Vera religio est quae verbo divino est conformis. Falsa religio est qua falsi coluntur dii vel verus deus non recte colitur. Holl. Als Merkmale der rel. vera werden noch angegeben: antiquissima est, probata etiam patribus V. T.; gloriam dei illustrat; fidem in Jesum salutis autorem recte docet; sanctimoniam vitae sedulo inculcat; conscientiam tranquillat; εὐθανασίαν procurat. Holl.

Die Verkehrung der Religion entsteht aus der Verkehrung des Verhältnisses von Gottes- u. Weltbewußtsein. 1) Die Vermischung oder Identif. beider: der Pantheism. u. Polytheism., je nachdem der Kosmos als Ganzes od. in seinen einzelnen Bestandtheilen genommen wird. Der damit zusammenhängende Aberglaube (superstitio, nicht, wie Cic. de nat. deor. II, 28 wunderlich

etymologisirt v. superstites, sondern v. supersistere, nach röm. Begriff das Hinzuthun zum relig. mos approbatus, die ἐθελοθρησκεία) verkennt die sittl. Natur des Verhältnisses von Gott und Mensch. 2) Die falsche Scheidung beider Gebiete: der Deismus u. seine mechanische Weltanschauung. 3) Die Unterdrückung des Weltbewußtseins durch das Gottesbewußtſ.: die Mystik (μυεῖσθαι die Augen verschließen, in die Mysterien einweihen), welche das Kosmische, weil es das Endliche ist, dem Göttlichen gegenüber für unberechtigt erklärt. 4) Die Unterdrückung des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein ist der Atheismus.

2. **Natürliche und positive.** Die natürl. Relig. ist nicht ident. mit Naturreligion, noch auch mit der philos. Abstraktion des engl. Deismus seit der Mitte des 17. Jahrh., sondern die psychol. Grundlage der positiven Relig. Lord Herbert v. Cherbury stellte 1624 als wesentl. u. genügenden Inhalt der Relig. die 5 Sätze auf: 1) esse deum, 2) supremum numen coli debere, 3) virtus cum pietate praecipua pars cultus divini, 4) horrorem scelerum animis semper inesse, 5) esse praemium vel poenam post hanc vitam. Dagegen Musäus De luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insuffic. ad salutem diss. contra Herb. de Cherb. 1667, u. außerdem Introd. in theol. 1678. An Mus. sich anschließend Bai in s. Comp.: Describi potest. theol. natur. quod sit scientia practica ex principiis naturae de deo, praescribens homini viatori cultum deo convenientem eumque explicans, confirmans ac defendens, consequendae in deo et a deo beatitudinis aeterna causa. Aber dabei wird erinnert, daß seit der Sünde die natürl. Relig., weil sie die Versöhnung mit Gott nicht kennt u. finden kann, zum Heil unzureichend ist. Vgl. §. 9: die natürl. Offenbarung.

Die positive Religion (nach neuerem Sprachgebrauch seit Kant u. Schleierm.) ist ein Produkt der Geschichte, beruht auf Religionsstiftung u. beruft sich für ihre Lehrsätze u. Lebensordnungen auf göttl. Auktorität.

§. 9. Die Offenbarung.

Bockshammer, Offenb. u. Theol. 1822. — Sartorius, Die Religion außerh. der Gränzen der bloßen Vernunft. 1822. — Nitzsch, De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae, Prolusiones academicae. 1830. — Rothe, Zur Dogm. 1863. S. 55 ff. — Auberlen, Die göttl. Offenb. Ein apologet. Versuch. I. 1861. II, 1864. — Kahnis, Luth. Dogmatik I. §. 11. Die Apologetik. S. 199 ff. — Luthardt, Apologet. Vorträge. I. 7. Vortr. S. 127 ff.

Die Offenbarung ist sowohl die allgemeine im Gebiet der Schöpfung, als die besondere im Gebiet der Erlösung.

1. **Begriff der Offenbarung.** Ἀποκάλυψις, revelatio, φανέρωσις, manifestatio: Enthüllung und Kundmachung des Verborgnen, in Geschichte und im Wort der Belehrung. Gott offenbart dem Menschen sich selbst, speziell seinen Heilswillen auf dem Wege des geschichtl. Vollzugs desselben.

2. **Revelatio generalis** s. manifestatio naturalis, qua deus se patefecit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua, Holl. Hoc modo vox revelationis late, generaliter et rarius ac-

cepta, Qu. Diese besteht 1) in der innern Bezeugung Gottes im Gottesbewußtsein und Gewissen des Menschen, die auch nach der Sünde geblieben ist: scintillula notitiae, quod sit deus et particula legis, F. C. Sol. decl. II, 9 p. 657. Sie ist eine cognitio innata, nicht ab hominis ingenio et facultate profecta. Röm. 1, 19 τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. 2, 15 τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. 1, 32 τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες. 2) In der äußern Bezeugung Gottes, in der Schöpfung Ps. 19 u. ö. Ap.-G. 14, 15 ff. 17, 24. Röm. 1, 20; in der Geschichte Ap.-Gesch. 17, 26 f. Ueber den Versuch, diese Erkenntniß sich abzuleugnen, spricht Ps. 14 das Urtheil.

Das Verhältn. der apostol. Verkündigung hiezu ist ersichtl. aus Ap.-G. 17, 22 ff. Aehnlich war die Stellung der Apologeten. Vgl. die Lehre der griechischen Krchnv. vom λόγος σπερματικός u. von der präparator. Bedeutung der Philosophie. Justin. Apol. II, 13. Clem. Alex. Strom. I, 5 p. 331 ed. Potter I, 7 p. 337 θεόθεν ἧκεν εἰς ἀνθρώπους. Wogegen sich Tertullian auf das Zeugniß der nicht philosophisch verbildeten, sondern natürlichen Seele beruft: De testim. animae 1: te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello.

Ueber den Mißbr. der natürl. Gotteserkenntniß gegen das Christenth. durch den engl. Deismus vgl. §. 8, 2. u. später in der Gesch. der Dogm. (§. 21, 4.) §. 22, 1.

3. **Revel. specialis** s. supernatur. i. e. actus dei externus quo sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem, Qu. Also die geschichtl. Heilsoffenb. Sie ist unmittelbar d. h. ohne natürl. Mittelursachen; aber nicht unvermittelt d. h. sie ist sittl. vermittelt, sofern sie anknüpft am relig.-sittl. Bewußtſ. d. Mensch., motivirt ist durch das relig.-sittl. Bedürfniß desselben u. im Zusammenhang mit dem jeweiligen Stadium der Heilsgeschichte steht.

Die Bestandtheile ders. 1) Geschichte (wozu die Wunder gehören), nämlich die gesammte Heilsgeschichte, vgl. Ps. 103, 7. 147, 19 f., deren Mitte die Person Jesu Christi: τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί 1 Tim. 3, 16. Joh. 1, 14 ἐθεασάμεθα. 14, 9 ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα. 1 Joh. 1, 1 ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν u. s. w. Jesus Christus als Gegenstand thatsächlicher erstmaliger oder zukünftiger ἀποκάλυψις Gal. 1, 12. 16. Luk. 17, 30. 1 Kor. 1, 7. 2 Theſſ. 1, 7 u. s. w. 2) Belehrung, illuminatio (wozu die Weissagungen gehören), Matth. 11, 25 (Luk. 10, 21) ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν etc. κ. ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. 16, 17 σὰρξ κ. αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου etc. 1 Kor. 2, 10 ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. Eph. 3, 3—5 κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ὧν νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀποστόλοις ἐν πνεύματι. 1 Petr. 1, 12. Phil. 3, 15.

Die kirchliche Theologie betont einseitig das zweite Moment. Daher die Eintheilung in immediata u. mediata: prophetas et apostolos sp. s. immediate illuminavit iisdemque conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et morum suggessit. Hodie deus se et voluntatem suam generi humano mediante verbo a prophetis et apostolis scripto revelat. Holl. Die modi revel. immed. nach Holl.: 1) per alloquium vocis articulatae, 2) per

somnium, 3) per ἔκστασιν, 4) per Urim et Thummim, 5) per internum afflatum, 6) illustrissima revel. in N. T. per filium dei — eine äußerliche und zufällige Eintheilung.

§. 10. Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung.

Die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung liegt in der Freiheit Gottes gegenüber der Welt und der Bestimmung des Menschen für Gott, ihre Nothwendigkeit in der Sünde; ihre Wirklichkeit hat sie im Christenthum, und an der Vernunft das Organ ihrer Aufnahme.

1. **Die Möglichkeit** einer übernat. Offb. wird geleugnet a) von der deist. Weltanschauung, welche Gott und Welt ein. äußerl. gegenüberstellt und diese, nachd. sie einmal geschaffen ist, von jenem unabhängig macht. Schon Epikur: dii humana non curant, wogegen Cic. De nat. deor. I, 44: dii nulla re egentes hominibus consulunt. Im M.-A. kämpfte die Scholast. gegen die philosophi huius saeculi u. gentiles. Nach der Reform. ward jene Weltanschauung vertreten vom engl. Deismus, in Deutschl. von Reimarus,[1] von der Aufklärung, vom Rationalismus, vgl. Röhr, Briefe über den Rationalismus. 1813. b) Von der pantheistischen Weltanschauung. Besonders Spinoza u. nach ihm Strauß (Glbensl. I. §. 5. §. 19. S. 274 ff.): sie widerstreite 1) als zeitl. Akt der Unveränderlichkeit Gottes, 2) der Vollkommenheit der Welt u. der Geschlossenh. des Naturzusammenhangs, 3) dem Wesen des menschl. Geistes, in welchem keine absol. Passivität gedacht werden dürfe, u. könne 4) nicht als Offenb. mit Sicherheit erkannt und von Täuschungen unterschieden werden. Aber Gott ist frei, die Welt für ihn, u. der Mensch bestimmt und fähig ihn zu vernehmen und zu erkennen.

2. **Die Nothwendigkeit** einer übernat. Offb. wird vom Deism. u. Rationalism. bestritten, welcher der Offb. nur etwa die Bedeutung einer „Erziehung des Menschengeschlechts" (Lessing) läßt, während der Supranat. die Nothwendigkeit beweist aus den Widersprüchen der Vernunft in den philos. Systemen, aus dem Bedürfniß einer höhern Auktorität u. göttl. Sanktion der relig. Lehren u. Ordnungen, eines untrüglichen Unterrichts zur Förderung u. Vollendung der Bildung des menschl. Geschlechts (Hahn, Glaubenslehre 2. Aufl. I, 65). Aber der Grund der Offb. liegt weniger im Auktoritätsbedürfniß als im Heilsbedürfniß d. h. in d. Sünde. Daher F. C. Epit. II, 579: hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sunt caeca nihilque propriis viribus possunt intelligere. Sartor., Die h. Liebe I, 144 f.: „der Unterschied des Naturalism. u. Supranaturalism. hat für die evang. Theol. durchaus eine ethische Bedeutung, indem es nicht auf den Gegensatz des Physischen u. Metaphysischen, sondern auf den des Sündhaften u. Heiligen dabei ankommt". „Nicht der Natur an sich, sofern sie von Gott gut und ihrer Bestimmung genügend erschaffen worden, sondern der entarteten, erkrankten, in die Selbstsucht u. Selbsttäuschung der Sünde gerathe-

1) Wolffenb. Beitr. zur Geschichte und Literatur, herausg. von Lessing, 1774 ff. Strauß, Herm. Sam. Reimarus u. s. Schutzschr. für die vernünftigen Verehrer Gottes. 1862.

nen Natur wird die Kraft, sich selbst durch selbstgemachte Erkenntniß der Wahrheit zu erneuern mit psychol. Nothwendigk. abgesprochen. Nur wer die Sündhaftigkeit des natürl. Menschen selbstgerecht in Abrede stellt, kann die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung bestreiten".

3. **Das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung.** Nach der Schrift: Die Offenb. ist übervernünftig, ein μυστήριον (im geschichtl. Sinn), nicht den eignen Gedanken des Menschen entstammend Röm. 11, 34. 1 Kor. 2, 10 ff. Eph. 3, 3 ff., aber auch für die Erkenntniß des Menschen bestimmt, fordert jedoch den Verzicht auf die eignen Gedanken, für welche sie eine Thorheit ist 1 Kor. 1, 23 f. (den Juden e. Aergerniß u. s. w.). 2, 12 (ψυχικὸς — οὐ δέχεται τὰ τοῦ πν. τοῦ θεοῦ). 2 Kor. 10, 5 (Gefangennehmung der Vernunft). Kol. 2, 3 f. 8 (Verführung durch die Philos. u. eitlen Betrug).

Die griech. Kirche hob mehr die Uebereinst. der Vernunft u. des Christenth., als der Philosophie im höchsten Sinn, hervor; die abendländ. mehr den Widerspruch: credo quia absurdum, Tert., aber auch die Beziehung: credo ut intelligam. Unter den Scholast. geht bes. Thom. Aqu. auf diese Frage ein. Es gibt eine duplex veritas: Wahrheiten ad quae ratio naturalis pertingere potest (z. B. Dasein, Einheit Gottes), die aber auch der Bestätigung durch bes. Offenb. bedürfen; u. Wahrheiten quae omnem facultatem humanae rationis excedunt (z. B. Dreieinigk.), deren übernatürl. Offenb. dem Menschen nöthig ist, weil der Mensch bestimmt ist für ein finis superexcedens. Zwischen der veritas fidei christ. aber u. der veritas rationis kann kein Widerstreit sein, weil Gott der Urheber von beiden ist. Also sind die Einwendungen gegen die Glaubenswahrhh. ohne vernünftigen Grund u. können widerlegt, wenngleich die Glaubenswahrhh. selbst nicht eigentlich demonstrirt werden.

Luther: „Es ist was Ausgemachtes, daß die Vernunft unter allen Sachen das Vornehmste und vor allen andern Dingen dieses Lebens das Beste, ja was Göttliches sei". Sie ist „eine Sonne u. gleichsam ein Gott, der über die Regierung dieser Dinge in diesem Leben gesetzt ist. Und diese Herrlichkeit hat Gott nach dem Falle Adams der Vernunft nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt." In Bezug auf Gott „hat sie cognitionem legalem, daß sie weiß Gottes Gebot u. was recht oder unrecht ist". „Aber in göttlichen Dingen, d. h. in denen die Gott angehen daß man also thue, daß es Gott angenehm sei u. damit selig werde, da ist doch die Natur stock-starr u. gar blind"; „u. will doch über Gottes Wort Meisterin sein". „Je klüger die Vernunft ist, je weniger sie sich richtet in die Werke Gottes". „Die Vernunft thut u. dienet zu Glaubenssachen nicht vor, sondern nach dem Glauben. Vernunft, nachdem sie vom heil. Geist erleuchtet ist, dienet dem Glauben; aber ohne Glauben lästert sie Gott". „Ich lasse mir allein an dem Worte Gottes begnügen, es reime sich mit der Vernunft wie es wolle".[1] — Diese Anschauung übertreibend lehrte Dan. Hoffmann in Helmstädt 1598 gegen die Rationistae et Ratiocinistae den nothwendigen Widerspruch der Philos.

---

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II. 1863. S. 287 ff. Eine gute Zusammenstellung findet sich auch in der „Lutherbibliothek". 3 Bdchn. 1863. S. 62—72.

gegen die Theol. u. den Satz von der doppelten Wahrheit: Luther habe mit Recht gegen die Sorbonne den Satz verworfen, idem esse verum in philosophia et in theologia.[1]

Die Dogmatiker bes. seit Gerh. unterscheiden zw. Vernunft im formalen Sinn als facultas hominis intellectiva u. im mater. Sinn als principia e lumine naturae nota et discursus seu ratiocinatio e principiis notis exstructus (=philosophia). In Bezug auf den Gebrauch der Vernunft: distinguendum inter rationis eiusque principiorum usum organicum s. instrumentalem quando ut instrumenta adhibentur in interpretanda et explicanda scr. s., in refutandis adversariorum argumentis ex natura et ratione petitis, in vocum significationibus et constructionibus, itemque figuris modisque loquendi rhetoricis expendendis; et usum principiorum philosophicorum normalem, quando pro principiis, unde dogmata supernaturalia probanda sint, habentur. Illum admittimus — requiritur intellectus ut subjectum recipiens aut instrumentum apprehendens —, hunc repudiamus. So Qu. I, 42. Est ratio non dux theologiae sed pedisequa; serviat ancilla Hagar dominae, non imperet: imperium affectans aede sacra eliminetur. Holl.

Der Grund hiefür liegt 1) in der Verschiedenh. des Gebiets — des natürl. u. des übernatürl. —, wodurch eine diversitas, aber keine contrarietas gesetzt ist, 2) in der gegenwärtigen Beschaffenh. der Vernunft, wodurch Widerspruch bedingt ist. In Bezug auf das Erste: per se et in se nulla contrarietas, nulla contradictio inter philos. et theol., quia quae de summis mysteriis theologia proponit ex revelatione, illa philosophia sanior et sincera novit non esse discutienda et aestimanda ex principiis rationis, ne fiat *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, neve confundantur distinctarum disciplinarum principia distincta. So Gerh. Cum philosophus dicit, ex nihilo nihil fieri sc. per modum generationis, non contradicit theologo, qui per modum creationis aliquid fieri ex nihilo docet. Maneat philos. intra terminos objecti sui, ita theologiae non contradicet, quippe quae de alio objecto agit. Calov I, 74. In Bezug auf das Zweite: distinguendum inter philosophiam (=rationem) abstracte et ratione suae essentiae (Gerh.: ante lapsum) consideratam, et philosophiam concrete et ratione existentiae in subjecto per peccatum corrupta (Gerh.: post lapsum) spectatam: priori modo veritati divinae nequaquam opponitur (non enim nisi unica et ratione objectorum sibi invicem subordinatorum harmonica datur veritas); posteriori vero modo, ob intellectus ignorantiam et voluntatis perversionem, non raro ad depravationem et inanem deceptionem a philosopho praepostere adhibetur. Kol. 2, 8. So Qu. I, 43. Demnach sind die Glaubenslehren an sich nur supra rationem, aber in Wirklichkeit contra rationem corruptam, welche deßhalb zur ratio renata, renovata, verbo dei illustrata werden muß. Aber dazu ist hinzuzufügen, daß die Offenbarung der noch vorhandenen Wahrheit der Vernunft in Gottesbewußtsein u. Gewissen gemäß ist und hievon Zeugniß empfängt. Vgl. die Berufun-

1) Vgl. Thomasius De controversia Hoffmanniana 1844. Henke, Calixtus I, 170 f. Derselbe in Herzogs Realencykl. VI, 185 ff.

gen auf die Tröstlichkeit und Heilsamkeit der evangelischen Lehre z. B. F. C. Sol. decl. XI, 91 p. 822.

4. Die Wirklichkeit u. Wahrheit der Offenbarung. Der Beweis der Wirklichk. ist e. histor., aus der Verlässigk. der Schrift u. der Geschichtlichk. der Thatsachen zu führen (Auferst. Christi, Bekehrung Pauli; vgl. Auberlen, die göttl. Offb. I. 1861; Luthardt, Apol. Vortr. I, 7. Vortr. S. 147 ff. u. Anm. II, 6. Vortr. S. 93 ff. u. Anm.); der Beweis der Wahrh. ist e. moral.: aus der innern Selbstbezeugung u. Erfahrung der Wahrh. (testim. sp. scti; Joh. 15, 26 τὸ πν. τῆς ἀληϑ. — μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. 16, 8. Röm. 8, 16: der Geist gibt Zeugniß unserm Geist u. s. w. 1 Kor. 2, 12. Eph. 1, 13) u. aus den prakt. Wirkungen, als dem Beweis s. Lebendigk.: „aus Idioten werden Lehrer der Welt Röm. 1, 14—16. 1 Kor. 1, 27. 2, 6. 4, 15; aus Sündern Heilige Eph. 2, 1—6. 4, 12; aus Feinden Freunde Eph. 2, 14. Gal. 3, 28; aus der Welt ein Haus Gottes Eph. 2, 15. 5, 27.“ Nitzsch §. 33. — Der altherkömmliche Beweis ist der aus den Wundern u. Weissagungen, von Orig. als der Beweis des Geistes u. der Kraft (1 Kor. 2, 4) bezeichnet, d. h. als der Selbstbeweis der Offb. u. ihrer Träger. Die Apologeten, wie Justin, beriefen sich auf die neutest. Erfüllungen der alttest. Weissagungen, u. auf die Wunder, die sich durch ihren sittl. Charakter von den dämonischen unterscheiden. Dagegen hält Luther von den äußern Wundern nicht viel: „Es sind aber solche noch eitel geringe und fast kindische Wunderzeichen gegen den rechten hohen Wundern, so Christus ohne Unterlaß in der Christenheit wirket durch seine göttlich allmächtige Kraft“. Predigt, Gebet, Taufe u. dergl. — „das heißet recht den Teufel ausgetrieben, Schlangen verjagt und mit neuen Zungen geredet für die Gläubigen u. Christen; denn jene sichtbaren Werke sind allein Zeichen für den unverständigen, ungläubigen Haufen, und um derenwillen, so man noch herzubringen muß; wir aber, die schon solches wissen, was dürfen wir derselben für uns?“ „Für die Heiden hat er wohl müssen äußerliche Zeichen geben, die man vor Augen sehen und greifen möchte; aber die Christen müssen viel höhere himmlische Zeichen haben, dagegen jene noch irdisch sind. Darum ist nicht Wunder, daß sie nun aufgehört, nachdem das Evangelium allenthalben erschollen und verkündigt ist denen, die zuvor nichts von Gott gewußt haben, die er hat müssen mit äußerlichen Wundern herzuführen u. als den Kindern solche Aepfel u. Birnen vorwerfen. Dagegen wir billig sollen preisen u. rühmen die großen herrlichen Wunderthaten so Christus täglich in seiner Christenheit thut, daß sie des Teufels Kraft u. Macht überwinden u. so viel Seelen aus des Todes u. der Höllen Rachen reißen“. — Aehnlich unsre Dogm.: Die äußeren Wunder wirken nur fides hum., während die fides div. nur durch das testim. sp. scti entsteht: illa κριστήρια fidem tantum humanam efficiunt; ultima vero ratio sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus verbum dei esse verbum dei, est intrinseca vis et efficacia verbi divini. So Qu. Hoc argumentum (test. sp. s.) unicum est. Baier. Die Wunder beweisen an sich nichts: miracula si non habent doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant; ex praedictionibus et miraculis solis non potest aliquid de doctrina statui, sed contra potius ex doctrina de praedictioni-

bus et miraculis est judicandum. Gerh. Dieß wurde bes. gegen die Römischen u. ihre Berufung auf die Wunder der röm. Kirche geltend gemacht. — Calov erwähnt deßhalb die Wunder u. Weiss. als Beweis für das Christenthum nur ganz kurz, während Qu. von den Wundern nur bei der Lehre von den Engeln handelt. — Aber später ließ man das testim. sp. s. zurücktreten u. gründete den Glauben auf diesen Beweis. Dagegen Steud.: „nicht das Wunder macht etwas zur Wahrheit, sondern die ganze Erscheinung Christi, zu welcher wesentlich die Wunder gehören, beurkundet ihn". Schleierm.: „es gibt keine andere Art, an der christl. Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum den Erlöser, u. daß die Entstehung des Christenth. in Verbindung steht mit Weiss. u. W., ist nur für diejenigen welche glauben ein Beweis der Wahrh. desselben". — Demnach: Wunder u. Weiss. sind nur insofern ein Beweis für die Offenb. als sie ein nothwendiger Bestandtheil derselben sind.

§. 11. Das Wesen des Christenthums.

Ullmann, Das Wesen des Christenthums. 5. Aufl. 1865. — Kahnis, Luth. Dogm. I. §. 17. Das Wesen u. die Wahrh. des Christenth. S. 626 ff. — Luthardt, Apol. Vortr. II, 1 Vortr.

Das Christenthum ist die durch Jesum Christum vermittelte persönliche Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott im heiligen Geist, und dadurch die Wahrheit aller vorhergehenden Religionen.

1. **Das Verhältniß des Christenth. zum Heidenth. u. Judenth.** Irrig Schleierm. I. §. 12: „Das Christenth. steht zwar in einem besondern geschichtl. Zusammenhang mit dem Judenth.; was aber sein geschichtl. Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judenth. u. Heidenth. gleich". Dagegen Philippi I, 4: „Das Heidenth. ist die gesuchte aber verfehlte, das talmud. Judenthum u. d. Muhamedanism. die gesuchte u. doch verschmähte, das alttest. Judenthum die gesuchte u. noch nicht gefundene, die auf rechtem Weg begriffene aber noch nicht ans Ziel gelangte —; nur das Christenthum ist die gefundene, weil die in Christo wiedergefundene, wahrhaftige u. wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott".

2. **Das Wesen des Christenth.** „liegt in der Heilsgemeinschaft Gottes mit dem Menschen durch Jesum Christum im heiligen Geist", so zwar daß dazu „sowohl das objekt. wie das subjekt. Heil gehört" Kahnis I. S. 63 ff. Demnach beruht das Eigenthüml. des Christenth. in der Stellung, welche die Person Jesu Christi zum Christenth. einnimmt, u. zwar nicht in der Idee des Gottmenschen, sondern in der Thatsache desselben — im Gegensatz zur spekul. Anschauung des Hegelianismus, welche das Wesen des Christenth. in die Idee der (an sich seienden) Einheit Gottes u. des Menschen setzt. Marheineke, System der chr. Dogm. (Theol. Vorless. II.) S. 294. 296: „die Idee der Gotth. ist die der Gottmenschheit"; „die Idee der Menschheit ist die der Gottmenschheit"; „Gott ist seinem ewigen Wesen nach Gottmensch; dieß ist die Menschwerdung Gottes von Ewigk.", deren „Wirklichk." nur eben „in der Person Christi wie in keinem Andern offenbar geworden". Aehnl. Rosenkranz, Encykl. d. theol. Wissensch. 1831.

S. 147.: Gott wird als der Mensch u. der Mensch selbst als Gott gewußt", auf Grund der „wesentlichen Einheit des Menschlichen u. Göttlichen". „Das Dasein Gottes ist das menschliche". Da wird schließlich Jesus nur zum Symbol dieser Idee. — Aber es liegt Alles daran, in Jesu die thatsächl. Wiederherstell. der durch die Sünde aufgehobnen Gemeinschaft Gottes u. der Menschh. zu wissen. Daher ist auch das ganze Christenth. an die Person Jesu Christi geknüpft. Jesus ist nicht bloß Religionsstifter u. verhält sich zum Christenth. nicht wie etwa Muhamed zum Muhamedanismus. Dieß hat dem Rationalism. gegenüber, der die Person Jesu gegen seine Lehre ganz zurücktreten ließ, bes. Schleierm. wieder hervorgehoben. Glbsl. I. §. 11: „das Christenth. ist eine der teleol. Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheist. Glaubensweise u. unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung". Daher §. 14: „es gibt keine andere Art an der christl. Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum den Erlöser". Aber so, daß Jesus nicht bloß als der Gewesene, sondern als der Gegenwärtige geglaubt wird.

3. **Die geschichtl. Auffassungen des Wesens des Christenth.** Die griech. Kirche sah im Christenth. die Erscheinung des Logos als der absoluten göttl. Vernunft, somit die wahre Philosophie. Die abendl. röm. Kirche betont den kirchl. Organism., als den Inhaber der Wahrheit und die lebenbeherrschende Macht. Die Reformation geht aus vom Heilsbedürfniß des Sünders u. setzt das Wesen des Christenth. in das Heil der Glaubensgerechtigkeit u. in den Heilsweg des rechtfertigenden Glaubens: solus Christus, sola fides.

§. 12. Der Gegensatz des Romanismus und Protestantismus.

Marheineke, Das System des Katholicismus 3 Bde. 1810. Mit Möhler's Symbolik 1832. 5. Aufl. 1838 ging der neuere Katholicismus aus der Defensive in die Offensive über. — Nitzsch, Prot. Beantwortung. 1835. — Baur, Gegens. des Katholic. u. Protest. (1833) 1836. — Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. (1834) 1835. — Thiersch, Vorless. über Katholic. u. Protest. 1846. — Dietlein, Vorträge üb. Protest. u. Katholic. 1854. — Neander, Katholicism. und Protest., herausgeg. v. Meßner. 1863. — Höfling, Grundsätze evang.-luth. Kirchenverf. (1850) 3. Aufl. 1853. §. 3 u. Anm. — Martensen, Dogmatik. §. 20—25. Hase, Handb. der prot. Polemik. (1862) 1865.

Der Romanismus macht die Wahrheit abhängig von der Garantie der hierarchisch verfaßten (römischen) Kirche und erhebt so die kirchliche Legitimität zum allein entscheidenden Princip; der Protestantismus sieht das Wesen des Christenthums in der Heilswahrheit von der Gnade Gottes allein in Christo Jesu, von welcher die heilige Schrift mit normativer Autorität, die Kirche nur mit bedingter Autorität Zeugniß ablegt, der Christ aber eine selbständige Gewißheit gewinnen soll.

1. **Falsche oder wenigstens unzureichende Erklärungen des Gegensatzes** sind die, welche ihn aus natürlichen und äußerlichen Verschiedenheiten ableiten:

der Phantasie des Südens und der Verständigkeit des Nordens u. dgl., od. nach formalen Kategorien wie: Autorität u. Freihheit u. dgl.

2. Die allgem. Bestimmung des Gegensatzes. Schleierm. Glbsl. I. §. 24.: „der Protestantism. macht das Verhältn. des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältniß zur Kirche." Twesten, Dogm. I. S. 74: „die kathol. Lehre hält sich mehr an den ersten, die protestant. mehr an den zweiten Theil jenes Ausspruchs des Irenäus: ubi ecclesia ibi et spiritus dei, et ubi sp. dei illic ecclesia et omnis gratia." Möhler, Symbolik 425 ff.: die kath. Lehre betrachtet die sichtbare Kirche als das prius, die unsichtb. als das posterius; die protest. Lehre die unsichtb. Kirche als das prius u. die sichtb. als das posterius. Martensen S. 30: „der Katholicismus hat sich zu einem großen System von Christenthums-Garantien entwickelt; aber das Christenth., die Sache selbst, die durch diese garantirt werden sollte, ist in den Schatten gestellt. Der Gegensatz zwischen dem ächten und unächten Christenth. ist nach und nach auf die Bejahung oder Verneinung der Gültigkeit dieser Garantien reducirt worden. Die Unfehlbark. des Papstes und der Kirche anzugreifen ist die wesentlichste Irrlehre."

3. **Das Wesen des Romanism.** ist die Identificirung des Christenthums mit der äußerlichen, hierarchisch gegliederten, im Primat des röm. Bischofs gipfelnden Kirche, deren Organismus der inspirirte und irrthumslose Träger und Garant der Wahrheit, welchem unterthan zu sein daher die vorderste Pflicht des Christen ist. Die Kirche ist daher nothwendig eine respublica visibilis et palpabilis, die Stellvertreterin Christi, die Forts. seiner Incarnation, die Mittlerin des Heils. Sie zerfällt in eccl. docens et audiens, imperans et obediens. Ihr Wesen ist gesetzlicher, nicht evangelischer Art; sie ist dem Einzelnen gegenüber die höchste richterliche und heilsmittler. Autorität; der Gehorsam gegen sie so unbedingt, daß es eine Berechtigung der in der Schrift ruhenden Glaubensgewißheit und des christlichen Gewissens ihr gegenüber schlechterdings nicht gibt.

4. **Die Kritik des Romanism.** hat 1) die Ausschließlichk. des Prinzips der äußeren Autor. zu bestreiten, da dieses nur e. Durchgangsstufe sein kann (vgl. Joh. 4,42); macht 2) die Thatsachen geltend, welche e. thatſ. Kritik der röm. Behauptungen bilden. Denn gegen die Identif. der röm. Kirche mit der Kirche überhaupt[1]), worauf alle Ansprüche auf Alleinherrschaft, Verfolgung der Ketzer u. s. w. beruhen, steht die Thats., daß es auch außerh. der röm. Kirche Christenheit u. s. w., also Kirche gibt. Gegen die Behauptung der Inspiration und Irrthumslosigkeit[2] aber: anerkannte Häresien römischer Bischöfe[3], das Schisma u.

1) Bonif. VIII: subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis. Der Dogmatiker Roms, Perronne: extra ecclesiam catholicam (d. h. romanam) nulla datur salus.

2) Möhler: „Die Kirche muß irrthumslos sein — denn ihr sich hingebend darf der Gläubige nicht irre geführt werden."

3) So Liberius' häret. Glaubensbekenntniß u. Verdammung des Athanas. 358; des Honorius Monotheletismus 638, wofür ihn die 6. ökumen. Synode als einen durch Dämonen Ver-

die großen Concilien des 15. Jahrh., u. auch die Gesch. des Tridentinum. Dazu die dogmat. Selbstwidersprüche (wie der Widerspr. des neuen Dogma von der immaculata conceptio gegen die frühere Trad.); die Unsicherh. der Trad. (Abälards Sic et non), welche doch die Norm der Schrift sein soll, und die offenbaren Widersprüche der Lehre u. des Kultus (z. B. sub una specie) u. s. w. mit der Schrift. Die Kritik wendet sich 3) gegen die innere Unwahrheit jener Theorie: denn nicht der Ort (näml. die äußere Kirche) kann die Sache (näml. die Heilswahrh.) beweisen, sondern diese muß sich selbst (näml. durch das innere Zeugniß des Geistes der Wahrh.) beweisen.

5. Das Wesen des Protestantism. besteht nicht bloß in dem Protest gegen die menschl. Autor. in Sachen des Glaubens (geschichtl. Entstehung des Namens, 1529), sondern vor Allem in der Position auf welcher jener Potest. ruht. Denn die Frage des heilsverlangenden Sünders beantwortet er mit der Wahrh. v. d. Heil allein in Chr.: solus Christus, solá gratia; subjektiv: die Rechtf. allein durch den Glauben — das materiale Prinzip. Das sichere, authent. u. deßhalb normative Zeugniß von diesem Heil in Chr. aber ist allein in der Schr. gegeben — das formale Prinzip; während die Verkündigung der Kirche der Trübung ausgesetzt ist und deßhalb nach jener stets normirt werden muß, in dem Maß aber als sie schriftgemäß ist dazu dient, dem Einzelnen das Heil in Christo im Glauben zu vermitteln u. gewiß zu machen.

§. 13. Der lutherische Protestantismus.

Dorner, Das Prinzip unsrer Kirche nach dem inneren Verhältn. seiner zwei Seiten. 1841. Ders., Gesch. der protest. Theologie. 1867. S. 220—250, u. über die Prinzipien Zwingli's S. 283 ff. — Ueber den Unterschied des luth. u. des ref. Protest.: Göbel, Die relig. Eigenthümlichkeit der luth. u. ref. Kirche. 1837. — Ullmann, Zur Charakteristik der ref. Kirche, Stud. u. Krit. 1843. — Herzog, Die Einh. u. Eigenthümlichk. der beiden evangel. Schwesterkirchen. Berliner liter. Zeitung, 1844, Nr. 28, 29, 32, 37. — Schweizer, Glaubenslehre I, 1844. — Baur, Ueber Prinzip und Charakter des Lehrbegriffs der reform. Kirche in s. Unterschied von der luther., mit Rücksicht auf Schweizers Darstellung u. s. w. Theol. Jahrb. 1847, 3. — Schneckenburgers Recens. der Dogm. v. Schweizer, Stud. und Krit. 1847, 4. 1848. — Ders., Zur kirchlich. Christologie. 1848. Die Aufsätze von Schneckenb., Schweizer u. Baur in den theol. Jahrb. v. 1844. Schneckenb., Vergleichende Darstellung des luther. u. ref. Lehrbegriffs. I, 1855. §. 2. S. 13 ff. — Ebrard, Das Verhältniß der ref. Dogm. zum Determinism. 1849. — Ders., Christl. Dogmatik I, 1851. 2. Aufl. 1861, §. 24 ff. — Heppe, Der Charakter der deutsch-reform. Kirche u. das Verhältniß ders. zum Lutherth. u. Calvinism., Stud. u. Kritiken 1850, 3. — Schenkel, Das Prinzip des Protestantism. 1852. — Ders., Der Unionsberuf des evangel. Protestantism. 1855. — Ders., Christl. Dogm. I, 1858. S. 427 ff. — J. Müller, Die evangel. Union. 1854 (1863). S. 116 ff. — Nitzsch, Prakt. Theol. I, 1847. §. 74 ff. — Lücke, Bemerkungen über die Gesch. u. richtige Formulirung sowohl des Unterschieds als der Vereinigung der luth. u. ref. Kirche. Deutsche Zeitschrift 1853. IV. S. 3 ff. — Zeller, Das theolog. System Zwingli's 1853. — Wetzel, Der

führten, der böse Ketzerei ausgesät, aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen, welchem Beschlusse seine nächsten Nachfolger zugestimmt u. s. w.

Unterschied des luther. u. ref. Lehrsystems. Ztschr. v. Rudelbach u. Guericke, 1853, 3. — Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik I, 1853. S. 81 ff. — Stahl, Die luth. Kirche u. die Union. 1859. 2. Aufl. 1861. 1. Buch: der versch. Geist der luth. u. ref. Kirche. S. 11 ff. — Kahnis, Ueber die im Wesen des Protestantism. liegenden Prinzipien. 1865.

Das materiale Prinzip des lutherischen Protestantismus ist die Heilswahrheit des Christenthums in der Grundlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, das formale Prinzip die alleinige Autorität der heiligen Schrift, womit er das geschichtliche Zeugniß der Kirche und die durch beides vermittelte Glaubensgewißheit des Christen verbindet. Der reformirte Protestantismus dagegen hat die Absolutheit und Alleinursächlichkeit Gottes zu seinem Grunddogma gemacht und die allein normative heilige Schrift von der geschichtlichen Entwicklung der Kirche isolirt.

1. **Der Unterschied des luth. u. des ref. Protestantism.** ist in d. neueren Zeit sehr mannichfaltig zu bestimmen versucht worden. Göbel, Nitzsch, Heppe: im ref. Protestantism. herrscht das form. Prinzip vor, im luth. das mater.; dort ist die Schr. mehr ausschließl. Quelle, hier mehr nur Norm der aus der Glaubensanalogie erwachsenden Lehre, weßhalb hier die reine Tradition eine größere Geltung hat. Herzog: der luth. Protestsm. ist der Gegensatz zum Judaism der röm. Kirche, wodurch die Lehre eine gnostisirende Färbung erhielt, der ref. zum Paganism., wodurch die Lehre einen judaisirenden eth. Char. bekam. Schweizer: der ref. Protestsm. sei die Protestation gegen jede Kreaturvergötterung, deßhalb die Betonung der Absoluth. Gottes und der Ausschließlichk. seines Willens — mater. Prinzip — womit die ausschl. Betonung der Schrift als positiv norm. Prinzips zusammenhänge. Aehnl. Dorner: das mater. Prinzip Zwingli's ist die Ehre Gottes, das form. die Schr., aber so daß er das innere Wort v. d. äußeren unabhängig erklärt u. alle kreatürl. Heilscausal. der Kreatur leugnet. Baur: das ref. System geht von oben nach unten, das luth. von unten nach oben. Dgg. Schneckenb.: der Unterschied besteht nicht im Vorherrschen der Theol. oder der Anthropol., der absol. Gottesidee oder des subj. Heilsbewußtseins, sondern in der verschiednen Gestalt des Heilsbewußtseins selbst, in Folge deren dass. dort auf das ewige Dekret zurückging, hier mit der Rechtfertigung durch den Gauben sich begnügte. Stahl, mehr an Schweizer sich anschließend, findet in der „Alleinursächlichkeit," welche der Begriff der Gottheit sei, das beherrschende Prinzip der ref. Doktrin und ihren Charakter im „antimysterischen Gedanken." „Die ganze ref. Kirchenbildung ist einesth. bestimmt durch den antimyster. Beweggrund (keine werkzeugl. Gnadenspendung), der von Zwingli herrührt, und anderntheils durch den evangelisch theokrat. Beweggrund (Gottes Verherrlichung in der Gemeinde), der von Calvin herrührt" (S. 65). — Allen diesen verschiedenen Bestimmungen liegt die gemſ. Voraussetzung zu Grunde, daß die Differenz nicht bloß eine äußerl., noch bloß e. in einzelnen Lehren (Abendm. u. s. w.) bestehende, sondern e. durchgreifende u. prinzipielle sei. Das Wesentl. ders. besteht in den gegenseitig sich bedingenden Momenten der ref. Lehre: der absol-

Kausal. u. Alleinursächlichk. Gottes, welche Gnadenmittel im eigentl. Sinne ausschließt, auf der einen, und der Vergewisserung des im unerforschl. Dekret begründeten Heilsstands durch die eigne Lebenswirklichkeit, als das Resultat der göttlichen Wirksamkeit, auf der andern Seite.

2. **Das materiale und das formale Prinzip** ist nach Dorner (1841 — etwas anders, u. zwar richtiger in s. Gesch. d. prkt. Theol. 1867, vgl. z. B. S. 246 —) Ausdruck für „den Unterschied zwischen der christl. Subjektivität u. der christl. Objektivität." „Die Schrift stellt das objektive anfängliche Christenth. dar"; „das materiale Pr. ist der Glaube, in welchem die in der Schr. entäußerte Wahrheit freie innere Existenz gewinnt." Aber das mater. Pr. ist nicht die subj. Heilsgewißh. oder das Glaubensbewußts. u. dgl., sondern bezeichnet den sachl. Inhalt des von der Schrift bezeugten, von der Kirche bekannten, vom Christen geglaubten u. ihm im Glauben gewissen Heils selbst. Das form. Pr. aber bezeichnet die authent. Bezeugung des Heils, wie es sich in der geschichtl. Offenb. verwirklicht u. in der h. Schr. niedergelegt hat und darum die Norm für alle kirchl. Heilsverkündigung ist.

3. **Das materiale Prinzip** ist die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit nach den zwei Seiten: daß das Heil die Gerechtigkeit in J. Chr. dem Versöhner, und daß der Heilsweg der Glaube sei. Dieß bildet die Seele des luth. Bekenntnisses und wird entweder mehr indirekt ausgesprochen, und zwar sowohl in der obj. Form, daß die alleinige Mittlerschaft oder alleinige Ehre Christi betont wird, gegenüber der römischen Lehre welche die Ehre Christi beeinträchtigt (laedit gloriam Christi, contumelia afficit Christum u. s. w.; de magna re disputamus, de honore Christi, Apol. II de justif. p. 89, 35; docent adversarii, mereri homines remissionem pecc. dilectione erga deum ante gratiam. Hoc est tollere fundamentum h. e. Christum p. 148, 21), als auch in der subj. Form, daß der Glaube als die einzig mögliche Weise der Heilsaneignung gelehrt wird (promissio non potest accipi nisi fide, Apol. II de justif. p. 69, 50. p. 72, 70. p. 81, 112. p. 104, 110. p. 108, 126. p. 113, 143. p. 129, 203. p. 140, 260; Christus non apprehenditur tanquam mediator nisi fide p. 74, 80), und zwar der spezielle Glaube ut credat unusquisque sibi remitti peccata propter Christum et deum placatum et propitium esse propter Christum (Apol. p. 68, 45. p. 171, 59. p. 172, 60). Oder es ist direkt die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit als der articulus praecipuus et fundamentalis bezeichnet: Aug. XX p. 16, 8. XXVIII p. 42, 52. Apol. III de dil. et implet. legis p. 143, 276. 277. V de poenit. p. 161, 3. p. 163, 10. Besonders Art. Smalc. II p. 304, 1. 3: „von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel u. Erde oder was nicht bleiben will. Auf diesem Art. steht Alles, was wir wider den Papst, Teufel u. Welt lehren u. leben. Darum müssen wir deß gar gewiß sein u. nicht zweifeln; sonst ist Alles verloren u. behält Papst u. Teufel u. Alles wider uns den Sieg u. das Recht." So werden denn auch alle einzelnen Lehren u. s. w. immer wieder von hieraus beurtheilt: p. 305, 1. 306, 7. 308, 12. 310, 24. 25. 312, 2.

313, 3. 336, 1. Daran schließt sich dann auch die Erklärung der F. C. an Sol. decl. III de just. fid. p. 683, 6.

4. **Das formale Prinzip.** Die Lehre von der alleinigen norm. Autorität der h. Schrift ist in der Aug. u. Apol. nicht direkt ausgesprochen, wohl aber vorausgesetzt u. thatsächl. gehandhabt, z. B. p. 6, 8. 224, 10. 225, 12. 226, 17; bestimmt ausgesprochen Art. Smalc. II, 2 de missa p. 308, 15: „Es gilt nicht, daß man aus der heil. Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens machet. Es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel." Am entschiedensten und klarsten im Eingang der F. C. Epit. p. 570, 1: unicam regulam ac normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat etc. p. 572, 7: sola sacra scr. judex, norma et regula, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda etc. Sol. decl. p. 632, 3: limpidissimi purissimique fontes. Ueber die Unterordnung der kirchl. Schriften p. 570 sq., 2. p. 572, 7.

5. **Der geschichtl. Charakter des luth. Protestantism.** Der luth. Protestantism. bewahrt den Zusammenhang der kirchl. Tradit. in Lehre u. Brauch, soweit dieß nicht der Schrift widerspricht. So stellt die Aug. u. Apol. oftmals das Zeugniß der Kirche (tota eccl.) neben das Zeugniß der Schrift u. sucht die Uebereinstimmung der protestant. Lehre u. s. w. mit der schriftgemäßen Tradit., auch der röm. Kirche nachzuweisen. Aug. p. 19, 1. (Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest, nihil inesse quod discrepet a scripturis, vel ab eccl. cathol. vel ab eccl. rom., quatenus ex scriptoribus nota est) 20, 1. 23, 2. 45, 5 (in doctrina et ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra script. aut eccl. cathol., quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in ecclesias nostras serperent). Apol. p. 91, 45. 129, 204. 133, 223. 214, 51. 250, 1. Wenn das kirchl. Bekenntniß gegenüber der Verderbniß der herrschenden Lehre und Praxis die schriftgemäße Lehre erneuert, so ist es sich doch bewußt, damit nichts Neues (nihil novi) zu bringen p. 45, 5. 53, 15. 59, 50. 129, 204. Vgl. auch den Catal. testimoniorum zu Art. VIII. der F. C.

6. **Die innere Heilsgewißheit.** Die Heilswahrh. von der Glaubensgerechtigkeit, wie sie die Schrift bezeugt u. die rechtlehrende Kirche aller Zeiten, insonderheit die evang., bekennt, wird vom h. Geist dem Christen innerlich versiegelt u. gewiß im Trost des Gewissens, den sie ihm bringt. Dieses Moment wird in der Apol. in Gestalt des subj. Motivs, meistens verbunden mit dem obj. Motiv der Wahrung der alleinigen Ehre Christi, oftmals hervorgehoben: affert certam et firmam consolationem; so Apol. II de justif. p. 70, 60. 76, 85. 82, 118 sq. III de dilect. et impl. leg. p. 89, 35. 98, 83. 100, 96. 119, 164. 124, 180—182. 128, 198. 140, 261. V. de poenit. p. 178, 88. 179, 90 u. s. w. Art. Smalc. p. 349, 44. Dahin gehört dann auch das testimonium sp. scti, welches die vom h. Geist gewirkte aufs Wort gegründete innere Selbstgewißheit des Gläubigen von der Heilswahrheit ist.

§. 14. Die Bildung des dogm. Systems: die Prinzipien der Dogm.

Das Materialprinzip des Protestantismus in der Einheit seiner objektiven und subjektiven Seite bildet das genetische Prinzip der Entwicklung für die Dogmatik; die heil. Schrift als der urkundliche Bericht von der Heilsoffenbarung bildet das normative Beweismittel für die einzelnen Aussagen der Dogmatik.

1. **Das Materialprinzip der Dogmatik.** Wenn die Dogm. eine system. Aussage des christl. Glaubens sein soll, so muß sie das Ganze der christl. Lehre aus einer fundam. Einh. genetisch entwickeln. Als solches genet. Prinzip bezeichnet Luther den Artikel von der Glaubensgerechtigkeit: „in ihm hält uns David vor die Summa der ganzen christlichen Lehre und die helle liebe Sonne, welche die christl. Gemeinde erleuchtet. Wenn dieser Artikel mit gewissem u. festem Glauben gefaßt u. behalten wird, so kommen u. folgen die andern allgemächlich nach, als von der Dreieinigkeit u. s. w." Vgl. WW. Erl. Ausg. Exeg. opp. lat. XX p. 193: stante enim hac doctrina stat eccl. etc. Comm. in ep. ad Gal. II, 23 (ed. Irmischer): Locus igitur justificationis, ut saepe moneo, diligenter discendus est. In eo enim comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli, eoque salvo salvi sunt et reliqui. Aber die folgende Dogm. führt diesen Gedanken nicht durch u. bezeichnet nur die Schrift als unicum principium cognoscendi; auch die spätere Dogm. der analyt. Methode hat zwar an der Idee des Heils einen leitenden Gesichtspunkt, im Uebrigen aber nur einen materialen Kanon an der analogia oder regula fidei. Die neueren Dogmatiker gehen meistens von der Idee der Gottesgemeinschaft in Christo aus (z. B. Thomas., Hofm.), oder der Versöhnung (Phil.) oder des Heils (Kahnis III, 112). Das Materialprinzip der Dogm. muß das Wesen des Christenthums selbst sein, d. h. die Gottesgemeinschaft in Christo, welche ihre Wirklichk. in der Glaubensgerechtigkeit hat u. sich auf Grund derselben als Lebensgerechtigkeit vollzieht. Dieses Materialprinzip ist nach seinem gesammten Inhalt zu entfalten durch das Zusammenwirken der drei Faktoren der Dogm.: der Schrift, der Kirchenlehre u. des persönl. Glaubensbewußtseins.

2. **Die Schrift als norm. Faktor des dogm. Systems gibt dems. seinen bibl. Charakter.** Der Grund dieser ihrer Autor. für die Dogm. liegt darin, daß sie die authent. Urkunde der göttl. Offb. u. dem Christen als solche gewiß ist. Die Dogmatiker seit Gerh. geben in den Prolegg. die vollständige Lehre von der Schrift, als dem unicum principium cognoscendi; die Autor. u. Gewißh. der Schr. u. ihres Inhalts aber begründen sie formal mit der Inspir. der Schr., für welche sie sich auf das testim. sp. scti berufen — welches doch dem einzelnen Christen zunächst nur die heilsmäßige Wahrh. des Schriftinhalts bezeugt u. innerl. gewiß macht —. Als aber die spätere Dogm. vollends an der Stelle des test. sp. s. die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller zur Grundlage des Glaubens an den Schriftinhalt machte, wurden damit alle Angriffe auf die Bibel in ihrer Wirkung zu Angriffen auf die Religion selbst. Vgl. Lessing, Nöthige Antwort § 16. Duplik. Lessing wies deßhalb — aber mit Verkennung der Bedeutung welche die geschichtl.

Thatsachen des Heils für den Glauben des Christen haben — auf die Selbstgewißheit der Erfahrung des Christen hin. Hieran knüpfte Schleierm. an, indem er v. der innern Gewißh. im christl. Selbstbewußtſ. ausging, u. behandelt deßhalb die Lehre von der Schrift nicht in den Prolegg. sondern innerh. der Dogm. selbst. Glbsl. §. 128: „das Ansehn der h. Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der h. Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen". Twesten I, 283: „man wird nicht behaupten wollen, daß im christl. Bewußtſ. der Glaube an die h. Schrift das in sich selber feststehende Fundament aller anderen Ueberzeugungen sei —; er ist vielmehr selbst nur ein Bestandtheil der christl. Ueberzeugung, der nur aus dem Glauben zu verstehen ist u. ebensosehr durch die übrigen gestützt u. getragen wird als diese durch ihn". — Von der Gewißh. der Heilswahrh. aus ist uns auch die geschichtl. Verwirklichung des Heils in d. Offb. gewiß, als deren urkundl. u. darum norm. Bericht die Schrift sich geschichtlich ausweist, dem Glauben der Gesammtkirche aller Zeiten gewiß ist u. in ihrer thatsächlichen Erfahrung sich fortschreitend bestätigt.

3. **Der Umfang der Schrift** wird bezeichnet durch den Kanon. **Der alttest. Kanon** (über dessen Gesch. vgl. Oehler in Herzogs R.-Encykl. VII, 243 ff.), dessen Bildung mit dem Ende der alttest. Offenbarungszeit eine innere Nothwendigkeit wurde u. von der rabbin. Tradition mit dem Namen Esra's und der großen Synagoge in Zusammenhang gebracht wird, erscheint als ein geschlossenes Ganze zuerst im Prolog des Enkels des Siraciden (es ist zweifelhaft ob um die Mitte des 3. Jahrh. oder erst 132 vor Chr.): *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κ. τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία* oder *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*, von welchen die Schrift des Siraciden abgesondert wird. Er lag Jesu und seinen App. in seinem gegenwärtigen Umfang vor, wie ihn Josephus C. Apion. I, 8 näher bespricht. Im N. T. wird diese alttest. Schrift z. B. Joh. 5, 39. 10, 35 als ein abgeschlossenes Ganze behandelt. Matth. 23, 35. Luk. 11, 51 ist ein Zeugniß für seinen gegenwärtigen Umfang, Luk. 24, 44 für seine drei Theile, 2 Tim. 3, 16 für seine Gesammtheit. Citirt sind im N. T. mit Ausnahme einiger kleiner Propheten sämmtl. Bücher des 1. u. 2. Theils, vom 3. die Pss., Provv. u. Dan. Die alttest. Apokr. sind niemals citirt.[1] Augustins Autorität veranlaßte zu Hippo 393 u. Karthago 397 die Aufnahme der alttest. Apokr. in den Kanon u. die röm. Kirche hat dieß zu Trident (sess. IV.) sanktionirt. Aber den alttest. Kanon festzusetzen war Sache Israels, nicht der Kirche, die ihn vielmehr von Israel überkam. Die bedeutendsten griech. VV., die laodic. Synode c. 364, u. im Abdl. bes. Hieron., sowie Hilar. Pictav., Rufin. (Expos. in Symb. ap.: non sunt canonici sed ecclesiastici a majoribus appellati — quae omnia legi quidem in ecclesia voluerunt, non tamen proferri ad autoritatem ex his fidei confirmandam) und noch Gregor d. Gr. schlossen die durch die Septuag. zu Ansehen gekommenen Apokr. v. Kanon des A. T. aus. Die neuere Kritik verlegt zwar das Buch Daniel meist in die Zeit

1) Stier (Die Apokr. 1853. S. 13 ff., vgl. dagegen Keerl, Die Apokryphenfrage. 1855) wollte wenigstens Anspielungen auf sie finden. Aber die geschichtl. Erinnerungen, z. B. an die Makkabäerzeit, wie sie etwa in Hebr. 11, 35 ff. liegen, sind keine Anerkennung eines relig. Ansehens der betr. Schriften.

des Antioch. Epiph.[1], welche Zeit selbst das Bewußts. hatte vom Geiste der Offenbarung verlassen zu sein, vgl. 1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.; aber daß dieses Buch einen integrirenden Bestandtheil des Kanon bildet, erhellt aus der Bedeutung welche es für das N. T. hat.

Der **neutest. Kanon** (über dessen Gesch. vgl. Landerer in Herz. Real-Encykl. VII, 270 ff.) hatte sich im Wesentl. bereits um die Mitte des 2. Jahrh. gebildet, wenn auch über einzelne Theile dess. noch längere Zeit Schwanken blieb. Theilweise dieselben Bücher beanstandete dann auch Luther (Hebr., Jak. u. Apok.), aber weniger aus histor. als aus dogm. Gründen (Anstoß an Hebr. 6, 4 ff. 12, 17; am scheinb. Widerspruch zw. Jak. u. Pls; u. — wenigstens in der früheren Zeit, bis 1525 — an der geringeren Weiss.form der Apok.), in Folge dessen man diese BB. als neutest. Apokr. od. deuterokan. bezeichnete. Aber seit Chemnitz begründete man diese Unterscheidung weniger dogm. als histor., mit der unsichern geschichtl. Bezeugung der alten Kirche: die Kirche könne nicht aus Falschem Wahres oder aus Ungewissem Gewisses machen (Chemn. Ex. conc. Trid. ed. Preuss. p. 55 sq.), u. folgerte daraus die geringere dogm. Autorität. Aber schon Gerh. beschränkt die Frage auf den Autor (Loci ed. Cotta II. p. 186) u. macht so aus der dogm. Frage eine histor., u. bei Quenst. ist sie auf den Werth einer bloßen histor. Notiz zusammengeschrumpft (Syst. 1685. I. p. 235). Dagg. haben Philippi I, 118 ff. u. Kahnis I, 545 f. 661 jene Unterscheidung wieder erneuert. — Die Frage über den kanon. Werth kann nicht aus dem zeitweiligen Schwanken der alten Kirche, oder aus der Gradverschiedenh. der Inspir., sondern nur aus dem Inhalt der betr. BB. entschieden werden. Je nachd. e. bibl. Buch dem Mittelpunkte des Heils näher od. ferner steht, hat es größere od. geringere dogm. u. kanon. Bedeutung.

4. **Die Auslegung der Schrift** bestimmt sich sowohl vom centralen Inhalt der Schrift aus — das Heil in Christo —, dessen Ausdruck das mater. Prinzip ist; als auch nach der Stufe der Offb.gesch., welcher die einzelne Schr. u. ihr Lehrinhalt angehört; aber nicht v. der kirchl. Trad. aus, da deren Recht sich selbst erst nach der Uebereinst. mit der Schr. normirt.

§. 15. Die Kirchenlehre und das subjektive Glaubensbewußtsein.

Die Dogmatik hat wie biblischen so auch kirchlichen Charakter an sich zu tragen. Die Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche aber soll nicht eine äußerliche, sondern eine durch die Gemeinschaft des Glaubens vermittelte sein, welchen der Dogmatiker in sich trägt und in der Dogmatik zur Aussage zu bringen hat.

1. **Der kirchl. Char. der Dogm.** ist gefordert durch den Zusammenhang, in welchem der Glaube u. das dogm. Denken der Gegenwart mit der Vergangenh. der Kirche steht, u. durch die Gewißh., daß der Besitz u. die wesentl. Erkenntniß der Wahrh. der Kirche nie abhanden gekommen ist, wenn auch die verschiedenen Zeiten u. Organe der Kirche in verschiedenem Grade Zeugen jener Wahrh. sind.

1) Vgl. aber dageg. Zündel, Krit. Unterss. üb. die Abfassungszeit d. Buches Daniel. 1861. Kranichfeld das B. Dan. erkl. 1868.

2. **Das kirchl. Bekenntniß** hat nicht bloß eine psychol. sondern auch eine geschichtliche Nothwendigk., wie nach innen — als Erkennungszeichen der Zusammengehörigkeit (σύμβολον, tessera) —, so nach außen, zur Abwehr des Irrthums (vgl. F. C. Epit. De compend. etc. p. 571: et quia statim etc.). Diese Nothwendigk. rief ebenso die evgl. wie die altkirchl. Bekenntnisse hervor (l. c. quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt etc.). Unter den evgl. Bekssn. bildet die Aug. das Grundbekenntniß, die folgenden, auch die F. C., nur die Wiederholung u. Erläuterung dess. (F. C. Sol. decl. p. 633 sqq.). Die Bedeutung des Bekenntnisses besteht demnach nicht bloß darin, ein geschichtl. Zeugniß des früheren Glaubens der Kirche (testimonium —, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in eccl. dei a doctoribus qui tum vixerunt, intellectae etc. F. C. p. 572), sondern vielmehr darin, der Ausdruck des gegenw. Glaubens der K. u. darum das Regulativ der kirchl. Lehre zu sein (F. C. p. 635: ut unanimi consensu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae ecclesiae nostrae simul omnes agnoscant et amplectantur, secundum quam, cum e verbo dei sit desumta, omnia alia scripta indicare et accommodare oportet, quatenus probanda sint et recipienda. p. 637, 16).

3. **Die kirchl. Lehre** gliedert sich in einzelne **Glaubensartikel**: Articulus fidei est pars doctrinae verbo dei scripto revelatae, de deo et rebus divinis, peccatori salvando ad credendum propositis. Holl. Diese zerfallen nach ihrem Inhalt in artic. puri et mixti. Artic. fidei puri sunt partes doctrinae christ. de mysteriis div. captu rationis hum. sibi relictae superioribus, divinitus tamen revelatis (z. B. Trin., Gottmensch u. dgl.). Mixti dicuntur partes doctrinae christ. de illis rebus div., quae tum ex lumine naturae quadantenus sciuntur, tum ex supernat. lumine revelationis div. creduntur (z. B. Dasein und Eigenschaften Gottes u. dgl.). Holl. Haec tamen omnia, quae lumine naturae quodammodo innotescunt, non creduntur, quatenus e naturae lumine, sed quatenus e div. revel. habentur. Qu. Die art. mixti fallen mit der sog. natürl. Religion zusammen. „Der Rationalism. findet das Wesen des Christenthums in den art. mixtis, in den puris nur seine Erscheinung" (Hase).

Ihrer Bedeutung nach (ratione momenti) zerfallen sie in artic. fund. et non fund. — e. Unterscheidung welche bes. durch Hunnius ausgebildet wurde: Διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae. 1626. 1663. Artic. fid. fundam. sunt qui talem habitudinem ad fundamentum fidei et salutis important, ut eo salvo ignorari aut saltem negari non possint Bai. — Das substanz. Fund. ist Christus selbst als die Ursache unsres Heils, das dogm. Fund. demnach der Complex v. Lehren, welche das Heil in Christo aussagen. Die art. fund. werden eingetheilt in primarii u. secundarii. Artic. prim. sunt praecipuae partes doctr. christ., quarum distincta cognitio ad obtinendam fidem et salutem adeo necessaria est, ut iis ignoratis nec fides generari aut conservari nec aeterna salus impetrari possit. Subdividuntur in art. fid. constituentes, antece-

dentes et consequentes. Constit. s. formales sunt qui proximas fidei salutisque causas explicant, atque adeo ipsam causalem fidei salvificae definitionem ingrediuntur (Trin., Sünde, Wort Gottes, Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtf., Versöhnung u. Verdienst Christi, Glaube, Seligk.). Anteced. sunt quibus exponuntur fidei salvificae praesupposita adeo necessaria, ut, iis non praeexistentibus, ipsum fid. fundam. non existat (Dasein Gottes, göttl. Ebenbild, Autor. u. Wahrhaftigk. Gottes, Verlust des freien Willens im Geistl., Berufung, der allg. Gnadenwille Gottes, Christi göttl. u. menschl. Natur, Anerkennung Christi u. der Verheißung, Auferstehung u. Gericht). Consequ. sunt qui explanant fidei salvif. consequentia, quibus positis fides confirmatur, conservatur, augescit et exseritur: non positis fides accensa exstinguitur et evanescit (das Gnadenmittel des Worts — obgl. auch ein art. constit. —, Taufe, Abendm., unio myst., Heiligung, Kirche, Amt). So nach Holl. Es herrschte aber hierüber nicht völlige Einstimmigkeit unter den Dogmatikern.

Artic. fund. secundarii licet ignorari possint salvo salutis fundamento, negari tamen salvo illo non possunt: de personarum divinarum proprietatibus characteristicis; de unione personali distincte spectata, et communicatione idiomatum in Christo; de peccato originis; de decreto electionis, intuitu fidei finalis; de justificatione per solam fidem excluso operum merito etc. Bai. Holl.

Artic. non fundam. sunt partes doctr. christ. quae citra jacturam salutis ignorari et negari possunt (z. B. über die himml. Wasser; ob die Welt im Frühling oder im Herbst geschaffen worden; ob der Fall der Engel Neid oder Hoffart gewesen; ob der künftige Weltuntergang subst. oder accident. sein werde. Bai. nennt: die ewige Verwerfung etlicher Engel; die Unsterblichk. des ersten Menschen vor dem Fall; der Antichrist; die Frage des Traducianism. u. s. w.). Holl. Uebrigens können unter Umständen auch diese eine fundam. Bedeutung erhalten. .

Diese Lehre diente dazu den fundam. Untersch. sowohl von den Reform. als von den Röm. zu beweisen (gegen welche letztere man auch lehrte, daß die Kenntniß der fundam. Art. nicht implic. sondern explic. sein müsse, Qu. I, 246). Aber der ganzen Theorie liegt in dieser Form (ad salutem necess.) eine Verwechslung des subj. Heilsglaubens (fides qua creditur) mit der obj. Glaubenslehre (fides quae creditur) zu Grunde. Doch schon Holl.: necessitas cognoscendi articulos fidei quadantenus limitanda videtur ex parte subj. credentium, e quibus alii simpliciores alii perspicaciores etc. etc. Diese relative Betonung der Erkenntniß für den Einzelnen wich dann der Gleichgiltigkeit gegen die Lehre, bis erst mit der Rückkehr zum kirchl. Glauben auch die Wichtigkeit der Lehre wieder betont wurde.[1] Man muß unterscheiden zwischen dem Glauben an die Sache

1) Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union. 12. Kap. S. 540—608. Tholuck, Die luth. Lehre von den Fundamentalartikeln. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. 1851. Nr 9 f. 12. f. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, I, 73 ff. „Die nun den Mittelpunkt bildende Grundlehre (nach Phil. die Versöhnungslehre) setzt die verschiedenen in ihr liegenden Begriffs-

selbst, das Heil in Christo, wie es für den Einzelnen absolut nothwendig ist, u. zwischen der Glaubenslehre, in welche sich der Glaube auseinanderlegt und welche demnach, insoweit sie lehrhafte Entfaltung des Glaubens ist, durchweg von fundamentaler Bedeutung ist. Diese Glaubensl. ist für die Kirche zur Erfüllung ihres Berufs schlechthin nothwendig, aber in geschichtlicher Entwicklung werdend, für den Einzelnen aber nur relativ nothwendig. Die einzelnen Sätze aber stehen in näherer oder fernerer Beziehung zum Mittelpunkt.

4. **Das Glaubensbewußtsein** — besonders durch u. seit Schleiermacher als „das christl. Bewußts." zur bewußten Geltung und Anerkennung auch für die Dogm. gekommen — ist die innerl. Gewißheit und der innere Besitz der Heilswahrh. welche die Schrift bezeugt u. die Kirche lehrt, u. bildet daher den Ausgangspunkt u. die nächste Quelle für die Reproduktion der Glaubenslehre im dogm. System, unter steter Begründung der Glaubensaussagen aus der Schrift u. Vergleichung mit der Lehre der Kirche.

§. 16. Die Disposition der Dogmatik.

Die Gliederung des Stoffs ergibt sich aus dem Inhalt und der Aufgabe der Dogmatik: Darstellung der geschichtlich gewordenen Gottesgemeinschaft des Menschen in Christo zu sein.

Die Disposition der Dogmatik bestimmt sich nach ihrem Stoff. Im Ganzen u. Großen ist die Anordnung desselben in der Zeit der loci u. der synthetischen Methode, von Mel. bis auf Gerh., wie in der Zeit der Systeme u. der analytischen Methode, von Calixt an, dieselbe gewesen. Neuere wie Marhein., Martensen u. Kahnis disponiren nach den drei Artikeln des Apostolikums, nur so daß Marh. die Lehren von der Schöpfung, Sünde u. Vorsehung in den 2. Art. einreiht, während Mart. u. Kahnis in die Lehre vom Vater; Thomas. u. Phil. dagegen nach dem Gang welchen die geschichtl. Verwirklichung der Gottesgemeinsch., deren Wiederherstellung in Christo Jesu die bestimmende Grundidee der Dogm. ist, genommen hat.

---

momente u. Heilslehren aus sich heraus und alles was sich so mit innerer Nothwendigkeit aus diesem Centrum entwickelt, ist wie dieses gleichfalls fundamental. So bildet sich um die centrale Fundamentallehre (den eigentlich so zu nennenden articulus constitutivus) herum der Gesammtkomplex peripherischer Fundamentallehren (articuli consecutivi), die wiederum ihrerseits in dem Verhältniß engerer oder weiterer concentrischer Kreise den Mittelpunkt umschließen". Damit kombinirt Philippi die Unterscheidung zwischen unmittelb. und mittelb. Fundamentallehren. „Zu den unm. Grundlehren gehören alle diej. Lehren, welche sich auf Gottesthaten beziehen, die noch fort u. fort den Grund unsres Heils bilden, die Thaten der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung" — wo es denn auch Centrales und Perpherisches gibt. „Die mittelb. Fundamentallehren hingegen sind solche, welche sich entw. auf Gottesthaten beziehen, welche jetzt nicht mehr das Fund. unseres Heils bilden (wie die ursprüngliche Anerschaffung des göttl. Ebenbenbildes), oder welche nur vorbereitende oder nachfolgende Gerichtsthaten sind oder sich auf Menschenthaten beziehen (Abfall von Gott)". Dageg. im Wesentl. mit dem Obigen übereinstimmend: Frank, Theol. d. Conc. F. I, 17—20.

Die Geschichte der Dogmatik.

(Heinrich, Versuch einer Gesch. der versch. Lehrarten der christl. Glaubenswahrh. u. der merkw. Systeme u. Compendien ders. von Christi Geb. an bis auf unsre Zeiten. Leipz. 1790. — Schickedanz, Vers. einer Gesch. der christl. Glbsl. u. der merkw. Systeme, Compend., Normalschr. u. Katechismen der christl. Hauptparteien. Braunschw. 1827). — Baumgarten Crusius, Compend. der Dogmengesch. Lpz. 1840. I. S. 30—65. — Twesten, Dogmatik. 3. Aufl. I. S. 96. —272. — Pelt, Theol. Encykl. 1843. S. 469—496.

§. 17. Die Dogmatik der alten Kirche.

Möhler, Patrologie. Herausg. von Reithmayr. 1. Bd. Die ersten 3 Jahrh. Regensb. 1840. — (Engelhardt, Literar. Leitf. zu Vorless. über die Patristik. Erl. 1823). — Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. 1845 ff. — H. Ritter, Gesch. der christl. Philos. I. II. 1841 f.

Eine Dogmatik beginnt erst seitdem durch den Einfluß der Philos. der wissenschaftl. Geist (*γνῶσις* d. h. *ἰσχυρὰ κ. βέβαιος τῶν τῇ πίστει παρειλημένων ἀπόδειξις*) u. das Streben der Systematik sich mit dem Glauben verband: in Alexandrien. Die erste Ahnung macht sich in Clemens Alex. dreitheiligem Werke geltend: *Λόγος προτρεπτικός*, *παιδάγωγος* u. *στρώματα*. Die Idee einer christl. Glaubenswissenschaft aber ist zuerst bestimmt ausgespr. von Orig. *Περὶ ἀρχῶν*[1] 4 BB.: von Gott, den Geistern u. der Materie; vom Menschen, Menschwerdung des Logos, Ausgießung des h. Geistes; freier Wille u. Sünde; h. Schrift u. ihre Auslegung. Die großen Christologen der nächsten Zeit behandeln die christol. Frage von einer Gesammtanschauung des Christenthums aus — bes. Athanas. 4 Reden gegen die Arianer, u. De incarn. —, ohne aber zu Gesammtdarstellungen zu kommen, außer etwa Gregor v. Nyssa, *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*. Den Einfluß der neuplat. Schule (Ammon. Saccas, Plotin u. s. w.) zeigte Synesius Bisch. v. Ptolemais (411), e. Schüler der Hypatia, und die für die Mystik bedeutsam gewordenen Schriften des Dionys. Areop. *Περὶ τῆς ἱεραρχίας*. *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* u. s. w. (c. 532). In der Mitte des 6. Jahrh. wurde durch Joh. Philoponus der Aristotelism. in die Theol. eingeführt, in dessen Geist Joh. Damasc. († 754), die bisher. dogm. Resultate der griech. K. bis zum 8. Jahrh. in dem ersten eigentl. dogm. Werke zusammenfaßte: *Πηγὴ γνώσεως* 1. *τὰ φιλοσοφικά*, 2. *περὶ αἱρέσεων*, 3. *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* — e. inexhaustum traditionis promtuarium, bedeutend im trin. u. christol. Dogma, schwach im anthropol. — Das Abendland dagegen bewahrt in der Theol. mehr Unabhängigk. v. d. Philos. u. kirchl. Charakter (Irenäus[2]) u. ist mehr durch die anthropol. Richtung u. den Gesichtspunkt der Sünde u. Gnade bestimmt, am ausgeprägtesten in Augustinus: Die antipelag. Schriften, De civitate Dei libb. XXII, Enchiridion ad

---

1) Thomasius, Origenes. Nürnbg. 1837. Redepenning. 2 Bde. Bonn 1841. 46.

2) Vgl. Dunker, Des h. Iren. Christologie 1843. Graul, Die christl. K. an d. Schwelle des Irenäischen Zeitalters 1860. p. IX—XII.

Laurentium nach den drei Prinzipien der fides, spes u. caritas.[1] — Die Regeln über kirchl. Wahrh. stellte der Semipelag. Vincent. Lerinensis († c. 450) zusammen in s. Commonitorium pro cathol. fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates (ed. Herzog 1839), mit der bekannten Definition des Katholischen: quod semper, ubique et ab omnibus creditum est. Die dogm. Sätze der VV. sammelten die sog. compilatores oder sententiarii, wie der Semipel. Gennadius Massiliensis, De fide s. de dogmatibus ecclesiasticis, Isidorus Hispalensis, Sententiarum s. de summo bono libb. III. Die Mystik vermittelte dem Abendl. Scotus Erigena († 891?), De divisione naturae, 5 BB.: von Gott u. s. Erkenntniß; von den idealen Prinzipien der Welt u. dem Logos; von der wirklichen Welt; vom Menschen; von der Rückkehr der gefallenen Welt zu Gott. Die aristotel. Philos., wie sie dann der Scholastik zum Aufbau ihres Systems diente, vermittelte Boethius († 524), De consolatione philosophiae.

§. 18. Die Dogmatik des Mittelalters.

H. Ritter, Gesch. der christl. Philos. III. IV. 1844 f. — Kaulich, Gesch. der scholast. Philos. 1863. I. — Ueberweg, die schol. Zeit 1864. — Stöckl, Gesch. d. Philos. des M. A. 1864—66. 2 Bde. — Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philos. I S. 195—622 (die Philos. des M. A.). — Landerer in Herz. R.-Encykl. XIII, 654 ff. (Scholast. Theol.). — Baur, K.-Gesch. III, 279 ff. — Köbler, Realism. u. Nominalism. in ihrem Einfluß auf die dogm. Systeme des M.-A. Gotha. 1858. — Kahnis, Luth. Dogmatik. II, 257 ff.

1. **Das Wesen der Scholastik** ist begriffl. Verarbeitung, Rechtf. u. Systematisirung der autoritätsmäßig feststehenden kirchl. Lehre — fides praecedit intellectum — durch das Mittel der Philos. bes. des Aristoteles, der als Joh. Baptista unter den Heiden, als praecursor Christi ad praeparandam ipsi plebem galt. — Der Gegensatz des Realism. u. Nominalism. zieht sich durch die ganze Gesch. der Theol. des M.-A. hindurch: universalia ante rem (Plato) d. h. die allgem. Begriffe sind das Wesentliche u. gehn den einzelnen Dingen voran; universalia in re (Aristot.) d. h. das Allgemeine ist nur im Besonderen wirklich u. ist mit demselben demnach nicht nur harmonisch sondern identisch; universalia post rem (Zeno) d. h. das Besondere ist das Wesentliche u. die allgem. Begriffe sind nur Abstraktionen des Verstandes. Im Anfang bis zum 13. Jahrh. herrscht der platon. Realism., besonders durch Augustin vermittelt; seitdem der aristot., welcher dann den Uebergang zum Nominalismus bildete.

2. **Die Anfänge der Scholastik** sind bezeichnet durch Anselm von Canterb. † 1109 (Hasse. 1843, 52. 2 Bde.), welcher noch ohne die schol. Form, vielfach dialogisch nach Besprechung mit einzelnen Schülern, besonders Boso, im Kloster Bec schrieb. Seine Formel credo ut intelligam enthält die Voraussetzung, daß die kirchl. Lehre, deren Autor. sich der Glaube unterwirft, auch auf dem Wege des Denkens sich als Wahrh. rechtfertige. „Der Augustin des M.-A." (Staudenm.) ist er von keinem Andern an spekul. Tiefsinn übertroffen worden.

1) Wiggers, Augustinism. u. Pelagianism. 1821. 33. 2 Bde. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade 1863. S. 26 ff.

Von Gottes Dasein, Wesen u. Eigenschaften handelt er im Monologium s. soliloquium, und im Proslogium, wo er, unum argumentum quaerens, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, den berühmten ontol. Beweis, aus der Idee des Absoluten dessen Existenz folgernd, aufstellt, u. dann rechtfertigt im Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. Außerdem: Liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Rucellini; besonders aber Cur Deus homo? (Erl. 1834. Berl. 1857). Bei ihm herrscht der Realism., auf dessen Voraussetzung von der Ident. des Begriffs u. des Seins auch sein ontol. Beweis ruht. — Den Nominalism. vertrat zum ersten Mal Roscelin, dessen trin. Lehre (die wir aber nur aus Joannis mon. ep. ad Anselm. kennen) — tres personae sunt tres res — zu Soissons 1092 als Tritheism. verurtheilt wurde, in Folge dessen man den ketzerisch gewordenen Nominalismus auf lange hinaus mied. Wilh. v. Champeaux, der eigentl. Begründer der pariser Univ., wurde überwunden durch seinen Schüler Petr. Abälard († 1142) und dessen aristot. Realism. (univ. in re), mit dessen Hülfe er die Trin. — freilich mehr sabell. — zu konstruiren suchte (potentia, sapientia u. benignitas), den Glauben von der Erkenntniß abhängig (nihil credi posse, nisi prius intellectum; intelligo ut credam — im Gegensatz zu Anselm's Formel) u. die kirchl. Dogmen zu Problemen der Dialektik machte. Sic et non (ed. Henke et Lindenkohl. Marburg 1851). Introductio ad theologiam, erneuert als Theologiae christ. libb. V. — Sein großer Gegner Bernh. v. Clairveaux († 1153) lehrte evangelisch über Gnade u. Rechtfert. u. vertrat eine Erkenntniß, die nicht auf dem Wege der Dialektik, sondern der Kontemplation u. der innern Lebensgemsch. mit Gott gewonnen werde: tantum deus cognoscitur quantum diligitur; orando facilius quam disputando et dignius deus quaeritur et invenitur. Schriften: Sermones in canticum canticorum;[1] De consideratione ad Eugenium papam; De conversione; De diligendo deo; De gratia et lib. arb. Die Mystik, die er vertrat u. welche dem Gegensatz des Nominalism. u. Realism. fern stand, setzte sich fort in den Victorinern: Hugo a St. Victore († 1142) (Liebner, Hugo v. St. V. 1832) — tantum de veritate quisque potest videre quantum ipse est —, der sein dogm. System niederlegte in s. Schr. De sacramentis fidei christianae; Richard a St. Victore († 1173) u. Walter a. St. V. († 1180), der ein leidenschaftl. Gegner der Scholastik war: Contra quatuor labyrinthos Franciae s. contra manifestas haereses, quas Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictaviensis et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant libb. IV. Der Vertreter der Scholastik dagegen Petr. Lombardus († 1164) hat in seinen Sententiarum libb. IV, quibus universae theologiae summam ex orthodoxorum patrum decretis, canonibus ac sententiis abunde complectitur, den ganzen Lehrstoff der Kirche aus den VV. zusammengestellt und geordnet (1. B. v. Gott, 2. v. Menschen, 3. v. Christo, 4. v. d. Sakr.) — in labore multo ac sudore hoc volumen deo praestante compegimus —, u. ist

1) Fernbacher, Die Reden d. heil. Bernhard über das Hohelied, mit Vorw. v. Delitzsch. 1862.

dadurch der magister sententiarum u. sein Buch die Grundlage der vielen folgenden kommentirenden dogmat. Werke geworden.

3. **Die Blüthezeit der Scholastik** im 13. Jahrh. wurde herbeigeführt durch die direktere u. ausgedehntere Bekanntschaft mit den Schriften des Aristot. u. vertreten bes. durch die Domin. u. Franzisk., welche in Paris öffentlich zu lehren anfingen. Alex. v. Hales († 1245), der erste Franzisk. der in Paris lehrte, Summa univ. theol. Fast alles Wissen seiner Zeit vereinigte der Domin. Albert. Magnus († 1280). Sein größerer Schüler war Thomas Aquinas, doctor angelicus († 1274), 1322 kanonisirt, dessen Lehrbegr. normal für die Domin. u. die röm. Kirche überh. wurde.[1] Seine Summa totius theologiae — 1. Th. v. Gott, 2. v. Menschen (Ethik), 3. v. Christi Pers. u. Werk u. v. d. Sakr. — ist das größte wissenschaftl. Erzeugniß des M.-A., ein Denkmal der in sich einigen Weltanschauung. Gott ist die causa exemplaris der kreatürl. Dinge. So hat auch die Trin. ein Abbild im Menschen (das gedachte Wort u. die ausgehende Liebe), eine Spur in der übrigen Kreatur (Sein, Form u. Ordnung oder Verhältniß zum andern). Seine Theol. bewahrt augustin. Char., u. in der Versöhnungslehre ergänzt er die Anselmische Theorie. — Der Franzisk. Bonaventura, doct. seraph. († 1274), — verus Israelita in quo Adam non peccasse videtur — hat mehr eine myst. Richtung: dum studet illuminationi intellectus, omnia refert ad pietatem et religiositatem affectus. Itinerarium mentis in deum; De septem gradibus contemplationis u. s. w. Der Stolz der Franzisk. ist Duns Scotus, doctor subtilis († 1308). Er faßt Gott nicht wie Thom Aqu. als absol. Substanz, sondern als freies Subjekt u. betont in Gott die voluntas, im Sinne des Beliebens. So gründet er auch unsre Versöhnung durch den Tod Christi auf das göttl. Belieben. Seine Theol. hat mehr pelag. Char. Damit hängt auch s. Vertheidigung der immac. conceptio Mariae zusammen. Seine Schriften, worunter bes. Quaestiones in libros IV sententt. u. Quaest. quodlibeticae XXI, sind mehr Studien, seine Richtung die der krit. Reflexion; mit ihm beginnt die Skepsis u. ihre Auflösung der scheinbaren Einh. von Glauben u. Wissen, Theol. u. Philos. Es gibt nichts in sich Wahres u. Gutes, sondern nur dasjenige ist dafür anzusehen, was Gott faktisch dafür angesehen wissen will. Der Interpret dieses göttl. Willens aber ist die Kirche. Also ist dieser zu glauben, zumal es keine eigene Gewißh. gibt. So wird der unbedingte Autoritätsglaube gerechtf. u. auf die Willkür Gottes als oberstes Prinzip basirt. Dieß ist im Grunde innerlich bereits absol. Skepticism. Alle festen Begriffe kommen ins Schwanken. An die Stelle der Vernunftgewißh. tritt die bloße Wahrscheinlichk. Die Gewißh. für die Theol. kann sich demnach nur auf die Autor. der Kirche gründen. So löst sich die frühere — allerdings mehr scheinbare als wirkliche — Einh. zwischen dem autoritätsmäßigen Dogma der Kirche u. dem philos. Geist. — Schon der gelehrte u. mit eindringendem Blick seine Zeit beurtheilende Franzisk. Roger Baco, doctor mirabilis zu Oxford († 1294), urtheilt über die Herrschaft des Scheins in der Pflege der theol. Wissenschaft: ubique doctores

1) K. Werner, Thom. v. Aqu. 3 Bde. 1858. 59. Landerer in Herz. R.-Encykl. XVI, 60 ff.

sunt dispersi — in omni civitate et in omni castro et in omni burgo, praecipue per duos ordines studentes (Dom. u. Franzisk.), quod non accidit nisi a XL annis vel circiter, cum tamen nunquam fuit tanta ignorantia, tantus error. Si haberem potestatem super libros Aristotelis (die lat.), ego facerem omnes cremari, quia non est nisi temporis amissio studere in illis et causa erroris et multiplicatio ignorantiae ultra id quod valeat explicari. — Apparentia sola tenet eos et non curant quid sciant, sed quid videantur scire coram multitudine insensata.

4. **Die Zeit des Verfalls der Scholastik** ist herbeigeführt durch das Uebergewicht des äußeren Formalism., der in dialekt. Spiel u. Scholastik ausartete, u. durch die Entzweiung zwischen Theol. u. Philos., wie sie der Nominalism. beförderte, welcher bald nach dem Tode des Duns Scot. v. Durandus, doctor resolutissimus († 1332), Comm. in IV libb. sentent. u. s. w., u. Wilh. Occam, doctor invincibilis, venerabilis inceptor († 1347), vertreten, der dialektischen Kritik, die er übte, ein Gegengewicht in der Autorität der Kirche zu geben suchte. In Occam — Quaest. super libb. IV sententt. Centiloquium theologicum — tritt der Nominalism. gleich in seinem Beginn fertig auf: unsere allgem. Begriffe von Gott u. s. w. sind nur fictiones, eigene Gebilde, also kein wirkliches, sicheres Wissen u. keine Stütze des Glaubens, sondern dieser ruht lediglich auf der Autor. der Kirche, welche die Verkündigerin der Offenb. des göttl. Willens ist. Nach langen Kämpfen ward der Nominalism. in Paris herrschend, vertreten durch Peter d'Ailly u. Joh. Gerson, während in Oxford der Realism. festgehalten wurde, von Wiclif u. auch von Huß getheilt, während dessen deutsche Gegenpartei nominal. gesinnt war u. diese Richtung — 1409 — auch nach Leipzig verpflanzte. Auch Gabriel Biel in Tübingen, der letzte Scholast. im engern Sinn († 1495), der Vertheidiger der Lehrsätze Occams in s. Collectorium ex Occamo in libb. IV sententt. war Nominalist.

5. **Die Mystik u. die vorreform. Theologie.** Je mehr die Scholast. formalistisch oder krit. oder auch sophist. wurde, löste sich die Mystik von ihr los, bes. am Rhein u. im Dominikanerorden blühend. Der Vater der deutschen spekul. Mystik ist der Dominikanerprovinzial Meister Eckardt († 1329)[1], dessen spekul. Tiefsinn u. überschwängliches Gottesgefühl die Grenze zw. Gott u. Mensch pantheist. zu verwischen drohte. Mehr bibl. wahr u. prakt. ist die Mystik des mächtigen Predigers Tauler, doctor sublimis et illuminatus († 1361)[2], dessen Thema die innerliche Lösung der Seele von aller Kreatur u. Ichheit ist. Nachfolgung des armen Lebens Christi (neu herausg. m. Lexic. Tauler. v. Schlosser. Frkf. 1833); Predigten (herausg. v. Hamberger 1864 f. 3 Bde.); Medulla animae u. s. w.; u. des Heinrich Suso, Amandus († 1365),[3] voll glühender Liebe zur ewigen Weisheit. Joh. Ruysbroek, doctor exstaticus († 1381),[4] pries die

1) Martensen, M. Eckardt. 1842. Seine WW. in: Pfeiffer, Die deutsch. Mystiker II, 1857.

2) Schmidt, Joh. Tauler v Straßb. 1841. Bähring, J. T. u. die Gottesfreunde 1853.

3) Diepenbrock, H. Suso's Leben u. Schriften, mit Einleit. v. Görres. Regsb. (1828.) 3. Aufl. 1854. Schmidt, Der Mystiker Suso in Stud. u. Krit. 1843, 4. Briefe, herausg. v. Preger. 1867.

4) Engelhardt, Rich. v. St. Victor u. Joh. Ruysbr. Zur Gesch. der myst. Theol. 1838.

Ekstase als den höchsten Zustand, in welchem der Mensch, von allen Banden u. Bildern der Sinne gelöst, der göttl. Geistesmittheilung geöffnet ist u. im Abgrund der göttl. Liebe versinkt. De ornatu spiritualium nuptiarum; De quatuor subtilibus tentationibus; Samuel s. de alta contemplatione; Apologia de unione dilecti cum dilecto. — Die Krone dieser Mystik ist die deutsche Theologie (beste Ausg. v. Pfeiffer. Stgt. 1851) von einem Gottesfreunde, etwa am Ende des 14. Jahrh., welche Luther, als er sie herausgab, pries als „ein edles Büchlein vom rechten Verstand, was Adam u. Christus sei, u. wie Adam in uns sterben u. Christus erstehen soll." Sein Thema ist die Vermenschung Gottes in Christo u. die Vergottung des Menschen durch Christum. — Eine Versöhnung von Scholastik u. Mystik suchte bes. Gerson herbeizuführen, doctor christianiss. († 1429)[1]: Considerationes de th. myst. u. s. w., obgl. ihm die deutsche Mystik fremd war. Entschiedener auf die Schrift zurück ging Nic. v. Clemange († 1440).

Von der Geltendmachung der normat. Autorität der Schrift aus bahnte sich eine Reform der Kirche innerhalb der theol. Wissensch. an, zunächst in Engl. durch Wiclif († 1384)[2]: sein theol. System im Trialogus; die allein. Autor. der Schrift ist sein form., die Ehre Gottes s. mater. Prinzip, aus welchem die Verwerfung aller Abgötterei, auch der Werkgerechtigk. u. die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi folgt, deren Heil angeeignet wird im Glauben, nach Maßgabe der in der absol. Macht Gottes begründeten unbedingten Gnadenwahl. Unter seinem Einfluß steht Joh. Hus († 1415).[3] Seine Schriften sind gesammelt: Hist. et monumenta J. Huss atque Hieronymi Pragensis. 1715. Hauptschrift: De ecclesia. In der Lehre evangelisch reiner als W., mit welchem er aber den Satz von der Kirche als der Gesammth. der Prädestinirten theilte, hatte er zwar das form. Prinzip, aber nicht das mater. Andere Vertreter der ref. Richtung, bes. in den Niederlanden, waren Joh. v. Goch († 1475) (Ullmann, Reformat. I, 17 bis 174), der in seinen Schr. De libertate christ. u. Dialog. de IV erroribus sich als einen bibl. und augustin. Theologen zeigt im Gegensatz zum Anspruch der Philosophie auf selbständige Wahrheitserkenntniß; Joh. Wessel († 1489), lux mundi, magister contradictionum (Ullmann, Ref. II.), ein Zögling der Brüder des gemeins. Lebens zu Zwoll, in welchem sich Dialektik u. human. Bildung mit Mystik verband. Unter s. Schr. bes. Farrago, e. Sammlung kleinerer Aufsätze. Luther von ihm: „wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte Alles von W. genommen, also stimmt unser beider Geist zusammen". Joh. v. Wesel († 1481) (Ullm. I, 367 ff.) kämpfte — in s. Schr.

1) Hundeshagen, Ueber die myst. Theol. des J. Gerson. Lpz. 1834, in Illgens Zeitschr. 4, 1. Liebner, Studien u. Kritiken. 1835, 2. Jourdain, Doctr. J. G. de th. myst. Paris 1832. Ch. Schmidt, Essai sur Jean Gers. Strassb. 1839.

2) Vaughan, The life and the opinions of John Wycl. Lond. 1829. 2 Bde. Jäger, J. Wycl. u. seine Bedeutg. für die Reform. 1854. Weber, Gesch. der akath. Kirchen u. Secten von Großbrit. 1845. Bd. 1. Lewald, Zeitschr. für hist. Theol. 1846, 2—4. Lechler, ebend. 1853, 2. 54, 2. Derselbe, Wiclif als Vorläufer der Reformation. Antrittsvortrag. Lpz. 1858.

3) Köhler, Joh. Hus u. seine Zeit. 1846. 3 Bde. Helfert, Hus u. Hieron. v. Prag 1853. Palacky, Die Geschichte von Böhmen. III, 1. Prag 1845.

Adv. indulgentias; De jejunio; De potestate ecclesiastica —, im august. Sinn die freie Gnade in Christo predigend, gegen das äußerl. kirchl. Wesen des Ablasses und der Werke.

Humanism., Geist der Kritik u. Schriftstudium wirkten zusammen, der Zeit diejenige Richtung des Geistes zu geben, welche die Voraussetzung für die aus dem Geist Gottes geborene Erneuerung der Kirche u. der kirchl. Wissenschaft bildete.

§. 19. Die Dogmatik des Reformationsjahrhunderts.

Hermann, Gesch. der prot. Dogm. 1842. — Gaß, Gesch. der prot. Dogm. in ihrem Zusammenh. mit der Theol. überh. I. 1854.: Die Grundlegung u. der Dogmatism. — Kahnis, Luther. Dogm. I. 1861. S. 15—128.: Gesch. der luth. Dogmatik. — Heppe, Dogm. des deutschen Protestantism. im 16. Jahrh. 3 Bde. 1857. I. S. 3—204.: Gesch. der Dogm. des 16. Jahrh. — Hase, Hutter. rediv. oder Dogm. der evang.-luth. Kirche. 11. Aufl. 1868. — H. Schmid, Die Dogm. der ev.-luth. Kirche, dargest. u. aus den Quellen belegt. 5. Aufl. 1863. — G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I. 1862. — Dorner, Gesch. der prot. Theol. 1867.

1. Die Dogmatik Melanchthons. Hervorgegangen aus der Frage nach dem Heil u. aus dem Bedürfniß der Heilsgewißheit hatte die Reformation durch das Zeugniß Luthers [1] das Heil in der Glaubensgerechtigk., den Heilsweg im rechtf. Glauben erkennen gelernt. Dadurch wurde die Dogm. zur Heilslehre mit Beseitigung aller unnützen Spekulation u. Sophistik. Diesen Charakter trug die erste Dogm. der erneuerten Kirche — ein Bekenntniß derselben, wie sie Mel. selbst nannte — an sich, entstanden aus den Vorless. welche Mel. 1520 über den Römerbrief, als den Kanon im Kanon, hielt, dessen Grundgedanken er in einer Lucubratiuncula für seine Zuhörer in einen Umriß zusammenfaßte u. ausarbeitete als Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae 1521 (Ed. Augusti. 1821. Plitt. 1864. Corp. Reform. ed. Bindseil. vol. XXI.) [2] Luther rühmte dies Buch als ein liber invictus, non solum immortalitate sed et canone dignus; u. bis zum Tod seines Verf. sind nahe an 80 deutsche u. lat. Ausg. u. Abdrücke davon veranstaltet worden (darunter 17 Ausgaben des Textes v. 1521, 14 des Textes v. 1535, u. 34 v. 1543). Diese Glaubenslehre zieht sich ganz auf die spez. Heilslehren, von Sünde u. Gnade, Gesetz u. Evang., zurück, erwähnt zwar die Lehren von Gott u. Schöpfung u. dgl., führt sie aber nicht aus: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. Imo, sine magno periculo tentari non possunt. — Non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid assecuti sunt jam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, cum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis, et nescio quibus aliis inanibus vocabulis? Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi evangelium interim

---

1) Köstlin, Luthers Theologie. 1863. 2 Bde. Harnack. I. 1863.

2) Vgl. Strobel, Versuch einer Literargesch. v. Mel.'s locis theol. Altd. u. Nbg. 1776. 1782. Galle, Versuch einer Charakteristik Mel.'s als Theologen und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs. 1840. Schwarz, Mel.'s loci nach ihrer weiteren Entw. Stud. u. Krit. 1857, 2.

et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes. — Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignoravit: non video quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere: non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. — Haec demum Christiana cognitio est, scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labescentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoleris. Scilicet ista docent Scholastici? Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva philosophabatur? At quid agit? certe de lege, peccato, gratia, e quibus solis Christi cognitio pendet. Die einzelnen loci, über welche gehandelt wird, sind: de lib. arb., de pecc., de lege (de consiliis), de evang., de gratia, de justificatione et fide, de fidei efficacia, de caritate et spe, de discrimine veteris ac novi test., item de abrogatione legis, de vetere ac novo homine, de pecc. mortali et quotidiano, de signis, de bapt., de poenit., de privatis confessionibus, de participatione mensae domini, de caritate, de magistratibus; de scandalo. Dogm. u. Ethik sind hier verbunden u. die Ordnung ist die der synthet. Methode, welche bis auf Calixt herrschend blieb. Mel. hat diese Loci nicht bloß allmählich erweitert, bis zum dreifachen Umfang, sondern auch in der Lehre verändert, besonders in den Ausg. von 1535 u. 1543. Einerseits nahm er nämlich den früheren Determinismus zurück; andrerseits stumpfte er die Spitzen der Abendmahlsl. u. der Lehre von der Ausschließlichk. der göttl. Gnadenwirkungen ab. Dadurch bildete sich der eigenthüml. melanchth. Lehrtypus aus, welcher zw. dem luth. u. calv. in der Mitte stehend ein selbständiges Dasein nicht zu bewahren vermocht hat, sondern immer mehr zu diesem hingedrängt wurde.

2. Die melanchthonische Dogmatik. Mel.'s loci bildeten d. Grundlage der meisten dogm. Lehrschriften der nächstfolgenden Zeit (vgl. Heppe I, 46 ff.). An ihn schließt sich bes. Viktorin Strigel († 1569) an in s. Loci theologici, quibus loci communes rev. viri Ph. Mel. illustrantur et velut corpus doctrinae christianae integrum proponitur, herausg. v. Christoph Pezel, Neap. Nem. 1582 bis 85. 4 voll. — die bedeutendste Dogm. der engeren philipp. Schule —; wovon später Pezels Sohn, Tobias P., einen Auszug veranstaltete: Locorum theol. V. Strigelii enchiridion. Einen Codex des ganzen Lehrbegriffs Mel.'s lieferte Chr. Pezel in seinem Werke: Argumentorum et objectionum de praecipuis articulis doctrinae christ. cum responsionibus quae passim extant in scriptis rev. viri Ph. Mel. Tom. I—VIII. Neost. 1580—89; u. Sohnius schrieb: Synopsis corporis doctrinae Ph. Mel. thesibus breviter comprehensae. Heidelb. 1588. — Selnecker vertritt noch den melanchth. Typus in s. Institutionis christ. religionis pars I—III. 1563; korrigirt ihn aber nach d. C. F. in s. Forma explicationis Examinis ordinandorum olim scripti a Ph. Mel., instituta et accommodata ad veram confessionem coelestis doctr. sonantis in ecclesiis et scholis Augustanam confessionem in forma christ. Concordiae

repetitam et fideliter conservatam profitentibus etc. 1584. — Von allen Kommentatoren Mel.s der bedeutendste u. überh. der größte lutherische Dogmatiker der 2. Hälfte des 16. Jahrh. ist Martin Chemnitz, Superint. zu Braunschw., der außer seinem berühmten Examen concilii Trid. 4 Bde. 1565—73 (ed. Preuss. Berl. 1861) u. der für die Lehre von der commun. idd. epochemachenden Schrift De duabus naturis in Christo 1571 einen Komm. zu Mel. Locis (als Vorlesf.) ausarbeitete, welchen nach s. Tode (1586) s. Nachfolger im Amt, Polykarp Leyser, im Auftrag der Söhne des Verstorbenen veröffentlichte: Loci theol. rev. et clariss. v. D. M. Chemnitii quibus et loci comm. D. Ph. Mel. perspicue explicantur et quasi christianae doctrinae corpus ecclesiae Dei sincere proponitur, ed. op. et stud. Polyc. Lyseri. 1591. (1599. 1603. 1605. 23. 90). Bedacht nicht Neues zu erdenken, sondern das Gewonnene zu sichern — parta tueri — vereinigt er in diesem Werk Verständlichkeit u. begriffl. Bestimmtheit mit der Wärme u. prakt. Richtung (ideoque praecipua cura esse debet in singulis locis: quomodo et qua ratione doctrina tradita accommodanda et referenda sit ad usum in seriis exercitiis poenitentiae fidei, obedientiae et invocationis. Vere enim dictum est theologiam magis consistere in affectu quam in cognitione), u. mit der Schriftbeweisführung den dogmengeschichtlichen Nachweis. Während Chemn. hier Mel.'s Loci als Text zu Grunde legt den er kommentirt und wo es nöthig ist korrekt luth. deutet, ist er zugl. einflußreicher Mitverf. der C.-F., welche den luth. Lehrbegriff besonnen u. klar abschloß.

Vielgebrauchte Kompendien schrieben Heerbrand, Comp. theol. 1573. 75, sehr erweitert 78. 91. 1600 u. ö., zur Erleichterung des Lernens in Frage u. Antwort abgefaßt, eine Wiedergabe der luth. Lehre mit bibl. Charakter; u. Hafenreffer, Loci theol. certa methodo ac ratione in tres libros tributi, qui theologicarum rerum summas suis ubiqne dilucidis scripturae testimoniis confirmatas breviter continent, earundem christianam praxin paucis commonstrant ac nostri denique seculi praecipuas ἑτεροδιδασκαλίας fideliter exponunt. 1600. 1603 u. ö., welche, streng symbolgerecht, ein Jahrh. hindurch das dogmatische Lehrbuch in Würtemberg blieben und auch auswärts, z. B. in Schweden, weit verbreitet waren.

Die erste Wärme u. Kühnheit ist logischer Bestimmtheit u. symbolgemäßer Korrektheit gewichen: der reiche Erwerb mußte durch abschließende Formulirung gesichert werden. Der Mangel der Jugendlichkeit u. ihrer wohlthuenden Frische ist durch reife Besonnenheit u. dogm. Sicherh. ersetzt.

3. **Die reformirte Dogmatik.** Zwingli's Arbeiten (Opp. cur. Schuler. et Schulthess. 1828—42. 8 T. u. Suppl.bd. 1861[1]) stehen den ersten Erzeugnissen der deutschen Reformation nicht gleich. Seine bedeutendste dogm. Schrift, Commentarius de vera et falsa religione 1525, der Versuch einer wissenschaftl. system. Darst. der bibl. Lehre, beginnt mit dem Abschnitt de vocabulo religionis, worauf die Lehre vom Wesen Gottes, de deo, folgt u. s. w. Bereits hier zeigt sich die dogm. Eigenthümlichkeit der ref. Lehre: die Betonung der Ab-

1) Zeller, Das theol. System Zwingli's 1853. Sigwart, Zw., der Char. s. Theol. 1855. Spörri, Zwingli-Studien 1866. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 275—295.

soluth. u. Alleinwirksamkeit Gottes: dei ordinatione fit ut hic parricida sit, alius adulter. Gegenüber der unm. u. unbedingten Heilsbegründung in Gott hat die geschichtl. Heilsökonomie nur relat. Bedeutung: im Himmel sind neben den alttest. Erzvätern auch Herkules, Theseus, Sokr., Aristid., Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen u. Scipionen — wogegen Luther: hoc si verum est, totum evgl. falsum est. Ferner ist Zwingli im Unterschied von den deutschen Reformatoren die Geringachtung alles Geschichtlichen eigen, und ein heftiger Gegensatz gegen Bilderdienst und Altäre („Gaukeltische"). Die Sakr. sind bloß Symbole eines schon vorhandenen Glaubens; die Kindertaufe — meinte er wenigstens früher — kann auch unterbleiben; das Abdm. ist ein Gedächtnißmahl, sein Genuß ist Bezeugung der Zugehörigkeit zur Kirche. Inspirirt ist nicht bloß die Schrift, sondern Alles was in der Welt sich als Wahrheit findet (divinum est, quidquid verum, sanctum et infallibile: est enim solus deus verax); daher bei ihm als ebenbürtige Zeugen neben Moses und Paulus auch Plato u. Seneka stehen (vgl. G. Frank I, 43—45).

Calvin (— e. Ausg. s. WW. begonnen in d. Forts. des Corp. Ref. XXIX. etc. ed. Baum, Conitz u. Reuss) [1], fand bereits einen fest ausgeprägten, in Bekenntnißschriften fixirten Lehrbegr. vor. Seine Institutio religionis christ. 1536. 39. 43. 50. u. abschließend 1559, verbreitete sich bald in span., engl., ungar., franz. u. deutschen Uebersf. über ganz Europa: wissenschaftlich u. schriftstellerisch durch ihre Gedrungenheit, Klarheit, Gleichmäßigkeit der Behandlung u. Wärme des Vortrags die bedeutendste Dogm. jenes Jahrh. Der Einth. liegen die drei Artt. des ap. Symb. zu Grunde, wozu noch als 4. Buch die Lehre von der Kirche kommt. Basis u. Spitze ist die Lehre vom absol. Dekret der Prädest., für Calvin ein Fundamentalsatz nicht bloß von theoret., sondern von höchster prakt. Bedeutung. — Die ref. Dogm. wird fast durchweg calvinisch. Nur Petrus Martyr Vermilius aus Florenz, der eine hohe Stellung in der röm. Kirche um seines ev. Glaubens willen aufgab und als Prof. in Zürich starb (1562), steht in s. Loc. comm. theol. 1580 auf zwingl. Standpunkt; und Bullinger, Zwingli's Freund u. Nachfolger als Antistes, läßt die absol. Prädest. zurücktreten: Compendium religionis christianae 1556. 98; Grynäus in Basel aber, des Armin. Lehrer, bekämpft sie: Opusc. theol. Die calvin. Richtung vertraten in der deutschen Schweiz Musculus, Aretius, in Deutschland außer Ursinus u. Olevianus, den Verff. des Heidelb. Katechism., bes. Hyperius (eigtl. Andr. Gerh.) in Marburg († 1564), humanistisch gebildet, u. noch entschiedener, mit Ausscheidung des früheren melanchth. Elements, Zanchi in Straßb. († in Heidelb. 1590), dessen Schr. De religione christ. fides 1585 lange „als Muster rechtgläubiger Systematik" galt. — Die luth. Dogm. geht von der Idee des Heils aus, die ref. vom absol. Willen Gottes. Zunächst mehr Sache der Schule ist sie durch die Opposition gegen das Lutherthum enger kirchlich zusammengeschlossen worden (Gaß I, 146).

1) Henry, Calvins Leben 3 Bde. 1835—44. Stähelin, Calvins Leben 2 Bde. 1860 ff. Köstlin, Ueber Calvins Institutio. Stud. u. Krit. 1868, 1. 3.

§. 20. Die orthod. Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

Gaß, a. a. O. — Kahnis, a. a. O. — Tholuck, Geist der luth. Theologen Wittenbergs im Verlauf des 17. Jahrh. 1852. — G. Frank, Gesch. der protest. Theologie I, 1862. II, 1865. — Dorner a. a. O.

1. **Der Charakter dieser Dogmatik.** „Die prot. Dogm. ist ein großartiges Glaubenserzeugniß, zugleich aber die mühevollste und scharfsinnigste Gedankenarbeit der Christenh. auf dem kirchl. Gebiet. Sie ist, wenn wir die ganze Summe ihrer Leistungen überblicken, tiefer gedacht als die Theologie der Kirchenväter, wahrer u. haltbarer angelegt als die der Scholastiker, wissenschaftl. durchgeführt u. ehrlicher ausgesprochen als die Theorieen der röm. Kirche. Mit gleicher Anstrengung hat sie jede ihrer Behauptungen sowohl in ihrer Einzelnheit verfolgt, als auch durch Aufnahme in den strengsten system. Zusammenhang sichergestellt. Von skizzenhaften, lose verbundenen Anfängen ist sie zu beispielloser Gedrungenheit, von spröder Geringschätzung alles außerhalb Befindlichen zu gründlicher kritischer Beleuchtung aller christl. Jahrh. fortgeschritten. Ihr Gebäude erwuchs unter der Absicht, nichts Neues und willkührlich Erdachtes zu wollen, und doch wußte sie so viel Eigenthümliches dem engen Raum ihrer positiven Grundsätze abzugewinnen. Die beste wissenschaftliche Kraft wurde auf die kunstvolle Ausbildung u. Zusammenfügung ihrer Theile, der treuste Eifer auf ihre Vertheidigung verwendet. — Und nicht minder durchgreifend u. bedeutend sind ihre Schicksale. Das 16. Jahrh. stellte die Grundgedanken auf und ging schon sehr weit in deren satzungsmäßiger konfessioneller Ausprägung, das 17. bearbeitete sie schulgerecht unter verwickelten Kämpfen u. geistvollen Versuchen, ihr eine einfachere u. praktisch fruchtbarere Gestalt zu geben, das 18. untersuchte sie kritisch, korrigirte sie oder gab sie auf. Die ganze Geisteserschütterung der modernen Welt u. Wissenschaft entlud sich über der Stätte des prot. Glaubenssystems, weil dieses durch die ungeheure Sicherheit u. Festigkeit seines Aufbaus allen Schlägen erlaubte bis ins Innerste zu dringen u. weil es in Ermangelung gesetzlicher und hierarchischer Stützen der Gefahr völlig preisgegeben war" (Gaß I, 6). Die Schattenseiten dieser Dogmatik aber sind 1. das Ueberwiegen der Polemik, herbeigeführt durch den nothw. Kampf gegen den Synergism., Kryptocalvinism. u. dann Synkretism. nach innen, wie gegen die erneuerten u. mit Geschick geführten Angriffe der röm. Kirche, bes. Bellarmins, und gegen die Armin., Socin. und die myst. Sekten nach außen. Dadurch entstand Streitfertigkeit u. Streitlust, oft mit fleischl. Eifer u. mit einseitiger Betonung der richtigen Doktrin. 2. Die falsche Gebundenheit an die Symbole, denen schon Hutter (Explan. libri conc. p. 1) eine gewisse göttl. Inspir. zuschrieb (librum conc. divinitus inspiratum appellare minime dubitamus). Die Dogmatik wurde zur Scholastik. Damit hängt zusammen 3. der formalist. Charakter u. der ungeschichtl. Sinn. Der Formalism., entw. der Kausalmethode (causa efficiens, materialis, formalis, finalis) oder der Definitionsmethode (Zergliederung der an die Spitze gestellten Definition) oder beider vereinigt, welcher ursprüngl. der Beherrschung u. Lichtung des Stoffes

dienen sollte, ward immer mehr übertrieben, so daß er mehr verdunkelte u. die wissensch. Darst. äußerlich und unlebendig machte. Hiermit verband sich eine ungebührliche Herrschaft der Logik (vgl. über das Verhältniß der Orthod. zur Philos. Gaß I, 178—228). Schon Melanchth. hatte trotz der Opposition, in welche der ursprüngliche Protestantism. zu Aristoteles, Philos. u. Autorität der Vernunft überh. trat, einen faßlichen, dem Ansehen der Offenbarung angepaßten Aristotelism. herzustellen sich bemüht, in verschiedenen philos. Schriften über Psychol., Physik, Moral u. Dialektik. Die Philos. ist ihm theils System empir. Kenntnisse u. Beobachtungen (Welt- u. Menschenkunde), theils Organon u. kunstgerechte Anleitung für alles Wißbare. In beider Beziehung ist sie dem Theologen nothwendig. Da sie die letzten Gründe und Zwecke nicht erkennt, bleibt die Offenb. in ihrem vollen Werth. Allmählich bildete sich aus aristot. Elementen, besonders durch den Einfluß jesuit. Dialektik u. Methaph., eine protest. Schulphilos. „Ihr Wesen ist ein verstandesmäßiger, in tiefere Vernunftideen wenig eindringender, dafür aber höchst exakter und das ganze Feld der damaligen Wissenschaft umfassender Formalismus“. Es ist die Blüthezeit der Logik. „Logische Fertigkeit u. Richtigkeit gilt als Kriterium aller Wissenschaftlichkeit“; „die log. Korrektheit trat in Korrespondenz mit der Orthodoxie, u. man bemühte sich sogar, die Irrthümer häret. Parteien wie der Socin. auf log. Fehlschlüsse zurückzuführen. Mit dieser außerordentl. Fertigk. in der Logik verbindet sich noch die merkwürdige Vorliebe zu tabellar. Uebersichten u. Figuren. Alles, selbst das Geistigste u. Transcendente unterwirft sich dem Schema u. der Zeichnung“ (Gaß I, 187 f.). So rechnete man in der Dogm. mit Begriffen statt in der Heilsgesch. zu leben u. sich mit dem dogm. Denken in die Schrift zu versenken. Die Schriftauslegung aber war durch die Kirchenlehre gebunden.

2. **Die verschiedenen Richtungen der orthod. Dogmatik.** Auf die Zeit der in sich abgeschlossenen aber noch maßvollen Orthodoxie der ersten Decennien folgte die des synkretist. Streits, welcher die höchste Anspannung der Orthod. u. die Vollendung des formalist. Dogmatism. erzeugte, in der 2. Hälfte des Jahrh., wodurch die pietist. Reaktion hervorgerufen wurde. Man kann drei dogm. Richtungen unterscheiden, repräsentirt durch die Universitäten Wittenberg, Jena u. Helmstädt. Während näml. die Calixtin. Schule zu Helmst. (Synkretism.) in unklarem Unionsinteresse das fundamentum fidei et salutis auf das apostol. Symb. u. die Lehre der ersten 5 Jahrh. beschränkte, dadurch einerseits das Schriftprinzip alterirte, andererseits die weitergehende eigenthüml. luth. Lehrentwicklung für irrelevant erklärte u. somit das Bekenntniß mit dem was der theol. Schule angehört auf eine Linie setzte, so identif. umgekehrt die Calov'sche Richtung Wittenbergs die Theol. mit dem Bekenntniß (vgl. Calovs Versuch, der an Musäus' Widerspruch scheiterte, das strengste anticalixt. Lutherth. im Theologorum Saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae zum Glaubensgesetz zu machen), obgleich diese Richtung ein richtigeres Verständniß von der kirchengeschichtl. Entwicklung hat als Calixt. Zwischen beiden in der Mitte steht Musäus in Jena: von der Heilslehre selbst, welche in ihrem ganzen Umfang fundamental ist, und worin alle kirchl. Theol. einig sein müssen

als in der unitas fundamentalis, ist zu unterscheiden die theol. Erklärung u. Begründung, worin Freiheit, Dissensus und Neuerung möglich und auch stets in der Kirche wirklich gewesen ist (vgl. Zeitschr. f. Protestantism. 1856, 7. 8.: Die Theol. des 17. Jahrhs.).

3. **Die Dogmatiker dieser Periode.** Der Anfänger der Dogmatik, wie sie auf dem mit der C. F. abgeschlossenen kirchlichen Lehrbegriffe ruht, ist Leonh. Hutterus (redonatus Lutherus), der heftige Antimelanchthonianer (vgl. die Erzählg. bei Galle S. 156) u. streitbare Theologe der C. F. in s. der Conc. discors Hospinians entgegengesetzten Conc. concors 1614 u. Libri christ. conc. explicatio plena et perspicua 1608. Auf Befehl des Kurf. Christian II. v. Sachsen u. mit Approbation der theol. Fak. zu Wittb. u. Leipzig u. der Lehrercollegien der kursächs. Fürstenschulen schrieb er sein Compend. locorum theol. ex script s. et libro conc. 1610, oftmals herausg. u. komment., vorz. v. Cundisius, Jen. 1648, u. neuerdings mit Zusätzen aus den ref. Compend. Wolleb's u. Pictet's (!) von Twesten 1855. Als Lehrb. in den sächs. Schulen eingeführt trat dieses Komp. an die Stelle von Mel.'s Loci: kurz u. bündig, in Frage und Antwort, den Glauben lernbar zu machen, meist mit den Worten der C. F. oder auch Chemnitz' u. s. w. Den Komm. dazu bilden die nach s. Tode von der Wittenb. Fak. herausgeg. Loci comm. theol. ex. ss. litt. diligenter eruti, veterum patrum testimoniis roborati et conformati ad methodum locorum Ph. Melanchthonis 1619. 61. Im Eingang ehrt er Mel. als magnum illum Germaniae nostrae phoenicem, virum undiquaque doctissimum deque re literaria universa praeclarissime meritum, beklagt aber dann s. tristis lapsus et defectio von Luthers Lehre seit 1535, doch mit der Hoffnung: haud tamen dubitamus, quin sub finem vitae seria acta poenitentia huius etiam peccati veniam a Christo et petiverit et impetrarit. – Sein Schüler war der ehrwürdige Joh. Gerhard in Jena (†1637, 55 Jahr alt) (vgl. Fischer, Vita Gerh. 1723), der seltene Gelehrsamkeit, großen Scharfsinn, bewundernswürdigen Fleiß, maßvolles Urtheil u. prakt. Tüchtigkeit mit warmer Frömmigk. verband; wie dieß s. asket. Schriften, vor Allem s. Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accommodatae 1606, zeigen. Seine Confessio cath. 1633, eine verbess. Wiederholung von Flacius' Catal. testium veritatis, sammelt aus allen Jahrh. Zeugnisse für die Wahrheit des luth. Glaubens. Den höchsten Ruhm aber erwarben und stellten alle andern dogmat. Werke in Schatten seine 1610 zu Heldburg begonnenen, 1621 zu Jena vollendeten Loci comm. theol. cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate solide et copiose explicati, 9 Bde., wozu dann noch 1625 hinzukamen: Exegesis s. uberior explicatio articulorum de script. s., de deo et persona Christi in tomo I. locorum concisius pertractatorum. Die beste Ausg. von Cotta in Tüb. mit zahlreichen Erläuterungen in 20 Quartbänden 1762—81, nebst 2 Bdn. Index v. Müller 1788. 89. Sorgfältigere exeg. Behandlung als bei den früheren, umfassende Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Stoffs, gründlichste Durcharbeitung aller einzelnen Fragen, Objektiv. des Urtheils u. Sicherheit der Polemik, ver-

bunden mit dem Hinweis auf den usus practicus et consolatorius der einzelnen Lehrsätze zeichnen dieses Werk aus, welches auch durch die reichlichere Verwendung der scholastischen Theologie (besonders in der Gotteslehre) und die, wiewohl noch mäßige, Ausbildung der scholastischen Form von bedeutendem Einfluß auf die folgenden wurde (vgl. Budd. Isag. p. 391 ff.). Hier tritt zuerst die Lehre von der Schrift und ihrer Inspiration in entwickelterer dogmatischer Gestalt auf an der Spitze der Dogmatik, als deren unicum principium cognoscendi.

Wie im M.-A. auf die Sentenzen die Summen folgten, so nun auf die Loci die Systemata. Diesem Streben nach Systematik diente materiell des Hunnius Versuch einer sachlichen Rubricirung der Dogmen nach ihrem Werthe, formell die von Calixt aufgebrachte analyt. Methode. Nic. Hunnius, Superint. in Lübeck († 1643): Διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae evangelico-lutheranae et calvinianae s. reformatae für die Lehre von den Fundamentalartikeln (vgl. §. 15, 2) auf lange hinaus maßgebend. Außerdem vgl. noch s. schlichte u. lichtvolle Epitome credendorum oder Inhalt christl. Lehre, soviel einem Christen davon zu seiner Seelen Seligkeit zu wissen und zu glauben höchst nöthig u. nützlich ist, aus Gottes Wort verfaßt 1625, oft aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt. G. Calixt († 1656)[1] aber brachte, während bisher die loci nach der synthet. Methode, von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreitend, geordnet waren, die analyt. Methode in Gang, welche, weil die Theol. eine prakt. Wissenschaft sei, wo alles auf den Zweck ankomme, vom Ziel zu den Mitteln übergeht, so daß das System beginnt mit dem finis theol. obj.: deus, formalis: aeterna dei fruitio, übergeht zum Subjekt: homo, quatenus ad vitam aeternam pervenire possit, u. endlich zu den principia et media salutis.[2] Calixt veröffentlichte, durch vielseitige Thätigkeit u. monograph.

1) H. Schmid, Gesch. der synkret. Streitigk. Erl. 1846. Gaß, G. Calixt u. der Synkretism. Berl. 1847. Henke, G. Calixt u. s. Zeit. 2 Bde. 1853 ff.

2) So ist z. B. in Hutters Comp. der Stoff nach folgenden 34 locis geordnet: de scr. s. deque norma ac judice controversarium ecclesiasticarum, de deo uno et trino, de duabus natt. earundemque hypostatica unione, de creatione, de angelis bonis et malis, de imagine dei in homine, de aeterna dei providentia, de peccato, de lib. arb., de lege dei, de evang., de justif., de praedest., de bonis opp., de poenit. et confessione, de minist. et ordine eccles., de eccl., de libert. christ. et ritibus eccl., de sacramentis, de bapt., de coena domini, de sacrificiis et de missa pontificia, de scandalo, de cruce et consolationibus, de invocatione, de votis monasticis et consiliis evgl., de magistratu et rebus civil., de matrimonio, de morte, de consummatione, de resurrectione, de extr. judicio, de inferno, de vita aeterna. Die Anordnung bei König dagegen ist folgende: I. Prolegg.: 1) προθεωρία gener. ὀνοματολογία (de nomine theologiae) et πραγματολογία (explicatio rei ipsius); 2) specialis de rel. christ., sc. s., artt. fidei. II. Systema: 1) finis obj. (qui est ipse deus, tanquam res illa, ad quam tendimus), finis cui vel subjectivus (qui est subjectum illud, cui per theologiam salus acquiri debet, nempe homo), finis formalis (qui est ipsa salus et beatitudo consistens in fruitione dei); 2) subj.: de lapsus termino a quo (imago dei), ad quem (pecc.), de residuo post laps. (lib. arb.); 3) a. principia salutis: α. benigniss. Patris voluntas: β. fraterna Christi redemptio: γ. gratia sp. s. sanctificatrix; b. media salutis: α. proprie ita dicta, tum exhibitiva (verbum et sacram.) tum ληπτικόν (fides): β. late dicta (res novissimae). — Diese Anordnung ist auch bei den Uebrigen, selbst noch bei Buddeus, wesentlich dieselbe.

Arbeiten in Anspruch genommen, kein größeres dogm. Werk, sondern nur die kurze Epit. theol. ex ore dictantis ante triennium excerpta 1619, v. Titius 1661, in welcher weniger der Synkretism. als nur überh. eine Milderung u. Erweichung der luth. Orthod. vertreten ist. Auch vollzog er die Loslösung der theol. Ethik v. d. philos., indem er als das Subj. v. jener den Wiedergebornen bestimmte, und führte ihre abgesonderte Behandlung neben der Dogm. ein in s. Epit. theol. moralis 1634.

Dagegen vertrat Joh. Musäus († 1681) in Jena in richtiger Weise, wenn auch in abstruser scholast. Form, den Geist der Weite u. Milde. Eine umfassende Bildung kam ihm hierbei zu Statten. „Er hatte die Philosophie, Theologie u. Humaniora conjungirt u. ein excellent Judicium, er hatte anbei die Scholasticos gelesen und verstand sie gut". Er beschränkte sich nicht bloß auf das streng dogm. Gebiet, sondern kämpfte auch gegen den Spinozism. u. Deism. (vgl. §. 8, 2.) u. s. w., wiewohl er zugleich das relat. Recht der Vernunft u. der natürl. Theol. schützte: Introd. in theol., qua de natura theol. natur. et revel. itemque de theol. revel. principio cognoscendi primo, scr. s., agitur 1678. Er schrieb nur dogm. Monographien, über Prädest. u. Abdm. gegen die Reform., über die Kirche gegen die Röm., er suchte eine Weiterbildung der Lehre v. Verhltnß. des freien Willens zur Gnade (Disputt. De conversione hominis peccatoris ad Deum 1647—49 u. Tract. theol. de conv. 1661, sowie in den Praelectiones in Epit. F. C. nach seinem Tode 1701), lehrte weniger gebunden über die Inspirat. u. widerstand dem Calovschen Versuch, die Wittenb. Dogm. u. Theol. zum kirchl. Bekenntniß zu erheben, obgleich er doch auch den Synkretism. der Calixt. Schule ablehnte. Der system. Darst. dieser milderen Orthod. ist sein Schwiegersohn Baier († 1695), dessen Compend. theol. posit. adjectis notis amplioribus quibus doctrina orthod. confirmatur allegatis subinde scriptis dictisque Musaei 1686. 91 u. ö., noch 1750 (neu herausg. v. Preuß 1864 bei Schlawitz in Berlin, 1 Thlr.), zunächst für akad. Zwecke bestimmt, leicht, klar u. maßvoll geschrieben, noch immer eine bequeme Anleitung zur Kenntniß der alten Dogmatik ist.

Nach der Mitte des 17. Jahrh. geht die scholast. Dogmatik ihrer vollkommenen Ausprägung entgegen, materiell durch den Gegensatz zum Synkretism., formell durch den gesteigerten schol. u. systematisirenden Formalismus. Ein vereinzelter Versuch ist Dannhauers († 1666), des gekrönten Dichters u. Straßb. Theol., Hodosophia christ. s. theol. posit. 1649. 66. 95, in welcher nach analyt. Meth. die Dogmen unter dem symbol Gesichtspunkt einer Wanderung nach der himml. Heimat gefaßt werden. Der bedeutendste Kenner der scholastischen Terminol. ist Hülsemann, Prof. in Wittbg., seit 1646 zu Lpz. († 1661), dess. Breviarium theologiae exhibens praecipuas fidei controversias quae hodie inter christianos agitantur 1640. 44, erweitert zur Extensio breviarii 1648. 55. 67, mit reicher Anwendung der log. Formeln, schwerfällig, u. in barbar. Latein., aber gedrungen geschrieben. Ein vielgebrauchtes Handb. bes. für Vorless. war König's († 1663), Prof. in Rostock, Theologia positiva — acroamatica 1664. 69, verb. u. verm. 1690, worüber Budd. urtheilt Isag. p. 399: pau-

cis quidem et nervose multa autor complexus est, sed per nimium brevitatis et ἀκριβείας studium effecit, ut sceleton aliquod exhiberet, omni succo et sanguine destitutum. Noch kürzer u. gedrängter versuchte Scherzer in Lpz. die Dogm. darzustellen in s. Breviculus theologicus unica positione generali systema theol. exhibens 1678. 12mo, u. in erweiterter Gestalt im Systema theologiae XXIX definitionibus absolutum 1680 u. ö., dessen Definitionen aber zu umständlich sind, um ihrem Zwecke zu entsprechen. Ein eifriger Antisynkretist war Kromayer in Lpz. († 1670), dem so ziemlich Alles fundam. war in s. Theol. positiva polemica — cui praefixa est διάσκεψις articulorum fidei fundamentalium generalis 1667 u. ö. Der bedeutendste Dogm. der strengen Orthod. war Abr. Calov († 1686), seit 1650 Prof. in Wittbg. (vgl. über ihn Tholuck, Geist der Wittenbg. Theol. S. 185 ff. 210), eine riesige Arbeitskraft, deren rastlose Thätigkeit sich durch keinen Kummer seines Privatlebens stören ließ, verbunden mit großem Scharfsinn u. unbeugsamer Härte. Seine Werke umfassen fast alle theol. Disciplinen: Isagogik u. Exegese (Biblia illustr. Frcf. 1676. 4 tomi, den Anotatt. des Grotius entgegengestellt), Methodik, Polemik nach allen Seiten, gegen Armin. u. Socin., Böhme u. Labadie, die Jenens., u. besonders Calixt, gegen welchen der Consensus repetitus etc. (neu herausg. v. Henke, Marburg 1846) gerichtet war. Seine Gelehrsamkeit, Polemik u. Dialektik vereinigte er in s. Systema locorum theol., e sacra potissimum scr. et antiquitate nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum inprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens 1655—77, XII tomi, wovon die Theologia positiva 1682 einen Auszug bildet. Die ersten Bände sind gründlicher gearbeitet, besond. in der Besprechung der Schriftstellen u. Verwendung der patrist. Liter., als die späteren. Er rechtfertigt sein Unternehmen damit, daß auch nach Gerhard longe plurima adhuc restare quae strenui Christi athletae adversus novas Satanae molitiones in hoc cumprimis seculo maxime eristico et controversiarum ac certaminum admodum feraci suscipiant inque usum ecclesiae peragant aut emoliantur. Wie sie überh. die eigenthümlichste Dogm. dieser Periode ist, so enthält sie insbesondere in der Einl. über die Offenb. Selbständiges. Am objektivsten verhält sich zum gegebnen Stoff Quenstedt († 1688), „der Buchhalter und Schriftführer" der Wittenb. Orthodoxie, nicht eine produkt. Kraft, sondern der treue u. zähe Referent der dogm. Ueberlieferung in s. Theologia didactico-polemica s. systema theologiae. 1685. 96 u. ö., welche sich enge an Königs Komp. anschließt. Durch die Objektiv. der Darst. wie durch die reiche Belesenheit in der Zeitliterat. ist Quenst. neben Gerh. der instruktivste Repräsentant der orthod. Dogm. Aber hier ist bereits der Formalism. durch die Ueberfülle seiner log. u. dialekt. Mittel mehr verdunkelnd als aufhellend, die Glaubenslehre zur kalten und starren Mathematik dogmat. Begriffe geworden, die Schrift aber mehr dienstbar als maßgebend. Bereits der pietist. Zeit gehört Hollaz († 1713) an, dessen Examen theologicum acroamaticum 1707 u. ö., ed. v. Teller 1750. 63. klar und einfach in Frage u. Antwort „eine Rekapitulation der Ergebnisse dieser Scholastik, meist glücklich in seinen

Bestimmungen", gewöhnlich als die letzte orthod. Dogm. im alten Sinn bezeichnet wird.

4. **Die reformirte Dogmatik dieser Periode.** Die dogm. Liter. der luth. Kirche hat ihren Sitz in Deutschland u. trägt den Char. geschlossener Einh. u. konsequenter Kontinuität an sich; die ref. Dogm. dagegen wird in verschiedenen Ländern u. in verschiedenen Schulen gepflegt, unter denen bes. in den Niederl. die Gegensätze des Arminianism. u. der prädest. Orthod., der scholast., der föderalist. (bibl.) u. der cartes. Schule, in Frankr. der Amyraldism. hervortreten. Die Pflegstätten sind in der Schweiz Basel, Bern u. Zürich u. bes. Genf, in Deutschl. Heidelberg, in den Niederl. Franecker, Utrecht, Gröningen und vor Allem Leyden, in Frankr. Saumur, Montauban u. Sedan. — Die ref. Dogmatik in Deutschl. ist trotz der melanchth. Elemente, welche die deutsch-ref. Kirche in sich aufgenommen, calvinisch. Keckermann in Heidelb., ein Aristoteliker, in einzelnen Punkten (Modalismus in der Trinitätslehre) heterodox, wie dieß damals nur in der ref. Theol. möglich war: Syntagma theol. 1607. 14. Alstedius (Anagramm sedulitas) Theol. scholastica didact. exhibens locos comm. etc. 1618. Bedeutender ist der Anhaltiner Wendelin († 1652), welcher in s. Comp. christ. theol. 1634 u. Christ. theol. systema majus 1656. 77 u. a. viel Rücksicht auf die absurdas Lutheranorum opiniones nimmt u. den Lutheranern das alte Lutherth. des serv. arb. entgegenhält, auf Grund dessen er ihnen Pelagsm. vorwirft, da sie das schlechthin bedingende Verhältniß Gottes zum kreatürl. Willen nicht streng genug fassen. — In der Schweiz lehrte der Aristot. Polanus in Basel, dessen Syntagma theol. christ. 1609. 55 längere Zeit in Ansehn stand, bis es verdrängt wurde durch Wolleb's, in Basel, scharfgedachtes u. inhaltreiches Comp. theol. 1626. Strenger prädestinat. war der Genfer Pictetus Theol. christ. 1696. — In den Niederl. war durch die Dordr. Synode der Arminianism. ausgeschieden worden, dogm. vertreten schon durch Episcopius, Institt. theol. 1643, nach seinem Tode, u. außer Grotius (Opp. theol. 4 Bde. u. De veritate relig. christ. 1639) bes. durch Limborch, Theol. christ. 1686 — eine rationalisirende Abschwächung des orthod. Syst. Im Gegensatz dazu steht der strenge Prädestinatianismus des trocken verständigen Supralapsariers Gomarus in Gröningen († 1641), Loci theol. 1644, Opp. theol. 1664; der streitfertige u. spitzfindige Marcovius (Markowsky) in Franecker, Loci comm. theol. 1639, der gemäßigte Gomarist, aber heftige Polemiker Maresius in Gröningen, Foederatum Belgium orthodoxum, s. confessionis ecclesiarum Belg. exegesis 1652. Ihren Höhepunkt erreichte die ref. Scholastik in Voëtius in Utrecht, der seine seltene Gelehrsamk. u. Gründlichk. nur in einzelnen Untersuchungen niederlegte: Selectarum disputationum tom. I—V. 1648—69, im barbar. Latein der Scholastiker. Trotz seines heftigen Widerstandes breitete sich damals in den Niederl. die Schule der Cartesianer aus, in welcher es sich vornäml. um das Verhältniß der Theol. u. ihres Erkenntnißprinzips, der Offenbar., zur Philos. u. ihrem Erkenntnißprinzip, dem lumen naturae s. rationis idque quam maxime evidens et clarum, handelte. Duplex est certitudo, alia quae nititur evidenti demonstratione, alia quae nititur clara revelatione: utraque aeque magna

est in suo genere, nec una certitudo major debet appellari quam altera: so Wittich, Theolog. pacif. 1671. Der hierin ausgesprochene Grundsatz, daß Klarheit der Maßstab der Wahrh. sei, bereitete die Aufklärung vor. — Die bibl. Richtung dagegen vertrat die Föderaltheologie des Coccejus (Koch) aus Bremen († 1669), Prof. in Franecker u. Leyden, welcher die Tiefen der bibl. Typik u. Prophetie, freilich nicht ohne exeg. Künstelei oder Spielerei u. ungeschichtl. Deutung des A. T. im neutest. Sinn zu ergründen, u. die scholast. gewordene Theol. u. Dogm. aus der Schrift zu erneuern u. dadurch der Frömmigk. dienstbarer zu machen suchte. In s. Summa doctrinae de foedere et testamento dei 1648. 54 trägt er die Lehre vom doppelten Bund vor, näml. der Werke oder der Natur, dem ursprüngl. Verhltnß. Gottes u. des ebenbildl. Menschen, u. der Gnade, dem neuen Verhltnß. Gottes und des Sünders, welches an die Stelle d. ersteren getreten, aber seinen Endzweck bewahrt — eine Theol., welche ebensoviel übertriebene Lobpreisung der Schüler als Widerspruch der scholastischen Theologie hervorrief. Mit verbessernden Modifikationen stellte sie Burmann in Utrecht († 1697) dar in s. Synopsis theologiae ac speciatim oeconomiae foederum dei ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum 1671 u. ö. Das Föderalschema vereinfachte Leydecker in Utrecht, der nach den Personen der Trin. drei Oekonomien lehrte u. so zur Anlage Calvins zurücklenkte: Oeconomia trium personarum in negotiis salutis humanae 1682, u. van Til in Leyden († 1713), der außer s. größeren Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae 1704, noch ein kleineres Kompend. schrieb. Ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων s. comp. theol. 1703, welches Ebrard als das allerbequemste bezeichnet, um die ref. Dogm. kennen zu lernen, u. als den Reinertrag der holländ. Schule, eine organ. Vereinigung von Scholastik, Föderalism. u. Cartesianism. — Die französ. Schule der Amyraldisten zu Saumur kam bis zu direkter Oppos. gegen die absol. Prädest. u. sucht auch im Uebrigen die kirchl. Dogmat. zu ermäßigen. Schon der Schotte Camero († 1625) betont den eth., nicht phys. Char. des Vorgangs der Bekehrung u. die Wirksamk. des h. Geistes als eine durch die Intelligenz sich vermittelnde suasio efficax. Daran knüpfte sein Schüler Mos. Amyraut († 1664) mit s. sog. Universalismus hypotheticus an, zuerst De la prédestination 1634: die allgem. auch außerh. der Heilsverkündigung sich bezeugende Gnade — amor electioni praevius, eine gratia resistibilis — wird erst durch das Verhalten des Menschen hiegegen zur partik. Prädest. Gegen diese angebl. armin. u. pelag. Verderbung der ref. Lehre erhob sich, während die französ. Synoden ein besonnenes Maß in ihrem Verhalten beobachteten, von Seiten der Vertreter der strengen ref. Scholastik heftige Oppos., deren Führer in der Schweiz besonders Heidegger in Zürich war († 1698), der seine umfassende Gelehrsamkeit in klarer Darst. niederlegte in s. Hauptwerke Corpus theol. christ. 1700, zugleich aber Verf. der „berüchtigten" Formula consensus ecclesiarum Helveticarum war, welche 1675 schriftlich ausgegeben, erst 1714 gedruckt, nur theilweis zu symbol. Geltung gekommen, die Schranken der Dordr. Satzung wider die heterodoxe franz. Theol. aufrichtet u. auch die Inspir. der masoreth. Punktation des hebr. Textes zum Glaubensgesetz erhebt. Die Lehre Amy-

ralds erneuerte dann dessen Schüler Pajon († 1685), der eine durch die Gnadenmittel vermittelte rein moral. u. vernünftige, nicht unwiderstehliche Einwirkung des h. Geistes lehrte. Und noch entschiedener als dieser löst sich vom reform. Determinism. u. Prädestinatianism. sein bedeutendster Schüler Papin († 1709), welchen zuletzt Bossuet für die röm. Kirche gewann.

§. 21. Die Dogmatik der Uebergangsperiode.

Gaß, II. 1857 u. III. 1862. — Kahnis, a. a. O. (welchem ich in der Dispos. dieses Abschn. folge). — Tholuck, Abriß einer Gesch. der Umwälzung welche seit 1750 auf dem Gebiet d. Theologie in Deutschland stattgefunden. Verm. Schr. II. S. 39 ff. — H. Schmid, Gesch. des Pietism. 1863. — M. v. Engelhardt, Val. E. Löscher. 2. Aufl. 1855. — G. Frank, a. a. O. II. 1865. — Dorner a. a. O.

1. **Die Dogm. des Pietism.** Schon Joh. Val. Andreä († 1654) hatte sich in reichlichen Klagen über die sophist. u. streitsüchtige Betreibung der kirchl. Wissenschaft ergossen. Der 30jährige Krieg hatte eine unsägliche Verwilderung der Sitten u. zugl. eine Veränderung des öffentl. Geistes: die Herrschaft der welt. Interessen statt der relig. zur Folge. Der Geist der Frömmigk. war zwar nicht erstorben: das beweist das Kirchenlied. Aber das Gefühl wurde immer stärker, daß die Religios. einer Erneuerung bedürfe: Meyfart u. Schuppius, Großgebauer, Paul Tarnow, Lütkemann u. Heinr. Müller in Rostock vertraten es, am erfolgreichsten Spener († 1705), welcher das Christenth. wieder aus der Schule der Gelehrten in das Leben der Gemeinde verpflanzte u. das Gewicht vom doktrinellen Inhalt des Glaubens auf die subj. Lebendigk. gelegt wissen wollte u. eine Regeneration anbahnte, welche an sich mit der Reinheit der Lehre ebenso verträglich als sie nöthig war. Aber man beurtheilte das Einzelne in der Schr. u. in den Institutionen zu sehr nach dem subj. Maßstab der Erbaulichkeit, verkümmerte die Bedeutung der Glaubensgerechtigk. durch den Accent den man auf die Bußvorgänge der Bekehrung legte, war geneigt das Christenthum mit einer gewissen Art und Aeußerung desselben zu identif., kam dadurch in gesetzl. Wesen u. wurde gleichgültig gegen die Bestimmtheit der kirchl. Lehre u. gegen die theol. Wissenschaft, was die Kirche der einbrechenden Neologie gegenüber waffenlos machte. Diese Einseitigkeiten des (späteren) Pietismus sind aber zum Theil durch die orthod. Polemik selbst hervorgerufen, welche sich, statt die Wahrheit des Pietism. auf sich wirken zu lassen, bloß verneinend dagegen verhielt, oft mit zanksüchtigem Unverstand. Das Signal zum Angriff gab Bened. Carpzov in Lpz. durch s. Progr. Ad sacra pentecostes 1691. Imago pietismi 1691 u. s. w., dem dann Deutschmann, Verf. der Wittenbg. Gegenschr.: Christluth. Vorstellung in deutl. aufrichtigen Lehrsätzen u. s. w. 1695, Schelwig mit s. Itinerarium antipietisticum 1695 u. s. w. u. A. folgten. Am würdigsten und seinen pietistischen Gegnern überlegen kämpfte Val. Löscher in seinem Timotheus Verinus. 2 Bde. 1718. 21, einer der letzten achtbaren Vertreter der alten Orthodoxie.

Die wissenschaftl. Leistungen der Pietisten sind bes. auf dem dogmat. Gebiet schwach. Spener schrieb keine Dogm., nur: Allg. Gottesgelahrtheit 1680 und Evangel. Glaubenslehre in einem Jahrgang von Predigten 1688. Breithaupt schrieb Institutt. theol. libb. duo: priore credenda s. articuli fidei, posteriore

agenda s. moralia una cum usu practico atque experimentali e s. scr. demonstrantur 1695 im Sinne praktischer Frömmigkeit; seine Theses credendorum et agendorum fundamentales 1703 bildeten die Grundlage von Antons Collegium antitheticum universale. 1718 u. 19, herausgeg. 1732; wie Freylinghausens Grundlegung der Theol., darin die Glaubenslehren deutlich vorgetragen u. zum thätigen Christenthum wie auch evangelischem Trost angewendet werden, 1704 u. ö., die Grundlage von Rambachs schriftmäß. Erklärung der Grundlegung u. s. w., 1738; wie dieser andrers. in s. dogm. Theol., 1744. 2 Thle., Vorless. über Joach. Langes Oeconomia salutis evangelica in justo articulorum nexu methodo demonstrativa digesta et uti acuendo spirituali judicio juvandaeque memoriae sic etiam christianae praxi accommodata 1728. 30. Während Rambach die alte scholast. Dogm. für die neue Richtung verwendet, so Lange die neue demonstrat. Methode, wie sie dann Wolffs Einfluß in die Theol. einführte. Durchweg hat hier die Dogm. ihre wissenschaftl. Schärfe, Genauigkeit u. Vollständigkeit eingebüßt, aber an relig. Wärme gewonnen.

Der Zeit des späteren Pietism. gehören drei Richtungen an, die zum Theil in Wechselwirkung mit ihm stehen: die bibl., die histor. u. die philos.

2. **Die bibl. Richtung** ist vorzugsweise in Würtemb. zu Haus; ihr größter Vertreter u. einflußreichstes Haupt Bengel († 1752)[1], der auch prakt. Christenthum will, dem aber der Pietism. „zu kurz gerathen" ist, noch weniger aber Zinzendorfs voreiliges Kirchenbauen u. einseitiges Betonen einzelner Lehrsätze zusagt (Abriß der sog. Brüdergemeinde, 1751). „So treu sich B. zum Glauben der Väter bekannte, so stand er doch anders zur Kirchenlehre als die Orthod. des 17. Jahrhs. War das Verhältniß jener zur Schrift durch die Kirchenlehre vermittelt, so B.s Verhältniß zur Kirchenlehre durch die Schrift. Dort war die Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre Anfang, hier Resultat" (Kahnis, Der innere Gang u. s. w. S. 76). Als exeg. Theolog hat er auf die Dogm. nur mittelbar, aber doch tiefgreifend eingewirkt, durch die Idee vom Reiche Gottes in s. geschichtl. Entwicklung u. den Realism. der dogm. Anschauung. Crusius machte dieses geschichtl. u. realist. Denken im Gebiet der Philos. geltend im Gegensatz zur mathem. u. mechan. Philos. Wolff's u. wandte es auf die Frage von Weissagung u. Erfüllung an: Hypomnemata ad theologiam propheticam, 1764. 71. 75.[2] Ebenfalls eine christl. Philos., wie diese philosophia sacra die Voraussetzung und den Hintergrund der Schriftlehre bilde, strebte der Theosoph Oetinger an[3]: Theologia ex idea vitae deducta in sex locos redacta, quorum quilibet I. secundum sensum communem, II. secundum mysteria scripturae, III. secundum formulas theticas novo et experimentali modo pertractatur 1765, deutsch bearb. v. Hamberger, 1851; von demselben herausg. 1849 das Bibl. u. emblematische Wörterbuch, 1776. Mit gesunderem bibl.-prakt. Sinn wird diese Richtung vertreten durch Männer wie Steinhofer, Rieger

---

1) Burk, Bengels Leben und Wirken. 1831. O. v. Wächter, Bengels Lebensabriß. 1865.
2) Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius u. s. w. 1845.
3) Selbstbiographie, herausg. v. Hamberger. 1845. Auberlen, Die Theol. Oetingers. 1847.

u. Roos († 1803), Christl. Glaubenslehre nach der heil. Schrift verfertigt, neu herausg. v. Beck, 1845.

3. **Die histor. Richtung** knüpft an die Ueberlieferung der orthod. Dogm. an, welche noch bis in die Mitte des 15. Jahrh. ihre zahlreichen aber mäßigen Vertreter hat — unter denen bes. Hebenstreit in Jena (Systema theol. etc. Jen. 1707—17) u. Joh. Fecht in Rostock † 1716 (Lectiones theolog. ed. G. F. Fecht, Rost. 1722. Compendium universam theol. theticam et polem. complectens 1739. 44) hervorzuheben sind —. Minder polemisch als früher u. auch vom pietist. Geist beeinflußt, stellte sich die Dogm. je länger je mehr histor., allmählich dann auch kritisch zur Kirchenlehre u. auch zur Schrift. „Je mehr der Zug der Zeit nach subj. Frömmigkeit hinging, desto mehr macht sich für alle obj. Gestalten des Glaubens der histor. Standpunkt geltend" (Kahnis, Der innere Gang. S. 87). Zu den bedeutendst. Vertretern dieser histor. Richtung u. gemilderten Orthod. gehört vor Allem der gelehrte Buddeus in Jena († 1728), Institutt. theol. dogm., 1723 u. ö. Institutt. theol. mor., 1711. 23. Bereits weniger enge schließt sich an die überlieferte Dogm. Pfaff († 1760) an, Instit. theol. dogm. et mor. Tüb. 1720. 21; während Weißmann († 1747), Institutt. theol. exeg. dogm. Tüb. 1739 das bibl. Element stärker vertritt. Der Sammler kirchen-histor. Materials, G. Walch († 1775), schrieb ein Comp. institutt. theol. brevioribus observatt. illustratum, 1748; der humanistisch gebildete aber ziemlich äußerlich zur Sache stehende Mosheim († 1755) Elementa theol. dogm. ed. Windheim 1758. 64. 81. 2 Bde. Ein stärkeres bibl. Element hat auch Burg († 1766), Institutt. theol. theticae. Bresl. 1746, aufgenommen.

Bald stellte man sich historisch auch zur Schrift, wie Ernesti († 1781), der mit eleganter humanist. Oberflächlichk. seinen Grundsatz rein gramm. histor. Auslegung der Schrift handhabte u. durch sein Progr. De officio Christi triplici. Lpz. 1769 auch direkt in die Dogm. eingriff, zu der er sich sonst zieml. zurückhaltend verhielt. Aehnlich stand J. D. Michaelis in Gött. († 1791) zum A. T. u. ließ in der Dogm. — Comp. theol. dogm. 1760, deutsch, im krit. Sinne umgearb., bibl. u. kirchl. Lehre unterscheidend, 1785 —, wozu er noch weniger inneren Beruf hatte als Ern. (er bekannte, nie etwas vom testim. sp. scti internum verspürt zu haben), zwar Offenb., Wunder, Erbsünde, Gotth. Christi u. s. w. stehen, aber als Ruinen. Einer ebenso kühnen Kritik wie die Kirchenlehre unterwarf die Schrift Semler († 1791).[1] Religiös für seine Person wurde er doch der Feuerbrand der Theologie; von ungeheurer Belesenh. u. schriftst. Fruchtbark., aber ohne Ordnung, Schwung u. Tiefe. Er schied die Privatrelig., welche Sache des Subjekts, von der öffentl. Religion, welche Sache der Gemeinschaft sei, äußerlich neben jener stehe und bestimmte Lehren u. Formen fordere, die stets wechselten. Diesen Eindruck der Veränderlichkeit gewann er aus s. ungemessenen Lektüre. Das Stätige u. Wesentl. fand er nur in der moral. Seite der Religion, u. alles Uebrige hatte ihm nur Werth, sofern es der „moralischen Ausbesserung" diente. So wurden ihm die spezif. christl. Lehren der Schr. zu „kleinen Lokalideen",

1) H. Schmid, Die Theologie Semlers. 1858.

welche Christus aus „Accommodation" vorgetragen. Institutio ad doctr. christ. liberaliter discendam. Halle 1774. Versuch einer freieren theologischen Lehrart. 1777.

4. **Die philos. Richtung** ging vornäml. von Wolff aus. Wie schon in der Zeit der Orth. Theol. u. Philos., freilich eine bloß formale, in Wechselwirkung mit einander standen, so auch nachher als mit Cartesius die moderne Philos. begann mit jenem Zurückgehn auf die Thatsache des Selbstbewußtseins und die mit diesem gegebene innere Gewißheit (cogito ergo sum), um von dem seiner selbst gewiß gewordenen Ich aus auch das in die beiden Substanzen der Ausdehnung u. des Denkens auseinandergehende, in Gott, der absol. Substanz, sich zusammenfassende Sein zu begreifen. Von Cartes. gingen zwei Richtungen aus, die pantheist. u. die theist. Jene hat ihren Vertreter in Spinoza gefunden, dessen Pantheism. damals heftig bekämpft, von Lessing wieder in Erinnerung gebracht, in der neuen Philos. bes. der Hegelschen Schule seine Konsequenzen zog. Spinoza löste die drei Substanzen des Cartes. in die Eine Substanz, Gott, auf, deren Attribut Denken u. Ausdehnung, deren modi die einzelnen Dinge sind. Die theist. Richtung ging von Cartes. durch Leibnitz und Wolff herab, bis ihre Metaphysik durch Kant's Kriticism. aufgelöst wurde. Im formalen Grundsatz von der Klarheit als dem Maßstab der Wahrheit u. in der mathem. Methode des Beweisverfahrens (principium contradictionis u. princ. rationis sufficientis) mit Cartes. u. Spin. übereinstimmend stellte Leibnitz als seinen eigenthüml. Gedanken die Monadenlehre u. den Satz von der präſtabilirten Harmonie auf. Gott als die absol. Monade steht der Welt selbständig gegenüber, aber seine Einwirkung auf die Welt ist nicht eine kontinuirliche, sondern Ein Akt, in welchem die Keime alles Künftigen — auch des Wunders — gleich mit dem Schöpfungsanfang in die Welt gelegt sind, um seiner Zeit dann aufzugehen. Wenn er gleich behauptete, er sehe die Welt nicht als eine Uhr an und wolle nur eben nichts von einer nachbessernden Thätigkeit Gottes wissen, so ist seine Anschauung vom Verhältniß Gottes zur Welt doch eine mechanische u. die Theologen warfen ihm nicht mit Unrecht vor: nullum operationibus dei immediatis locum relinqui. Die Grundgedanken Leibn.'s durch das System der einzelnen philos. Disciplinen methodisch durchzuführen, u. klar u. übersichtl. darzustellen war der Beruf Wolffs[1], der seit 1706 in Halle mit steigendem Beifall lehrte, den Pietisten Francke u. Lange zur Sorge, welcher Letztere denn auch 1723 seine Entfernung von Halle erwirkte, aber dadurch Wolffs Ansehen u. Bedeutung nur noch mehr hob. Er wollte die Offenb. so wenig bekämpfen, daß er ihr vielmehr, seiner Kirche u. ihrer Lehre von Herzen unterthan, durch s. Philos. dienen, u. durch s. mathem. Demonstrirmethode, die er zur vollsten Ausbildung u. allgemeinen Herrschaft brachte, die Wahrh. der Theologie so deutlich beweisen wollte, daß kein Widerspruch dagegen aufkommen könne. In der Wolff'schen Schule pflegte man mit Vorliebe die sogen. natürl. Theologie (Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. der Seele des Menschen. 1720. Theol. naturalis methodo scientifica pertractata. T. I. II. Ed. nova.

1) Ueber ihn vgl. Kluge in e. Breslauer Gymn.-Programm 1831; u. s. Selbstbiogr. v. H. Wuttke 1841. Vgl. Gaß III, 110 ff.

1739 — ein erster Versuch einer Religionsphilos. —). Zuerst in gutgemeinter aber äußerl. Scheidung von der offenbarungsmäßigen: „Ich habe allzeit gewünscht, daß man die Theol. u. Philos. nicht mit einander vermengen möchte, ungeachtet ich der Meinung bin, daß, wenn man in beiden die Wahrheit trifft, keine der andern entgegen sein kann. Denn wenn die Theol. nichts weiter sagte als was die Schrift lehret, u. nicht auch hinzufügen wollte was sie nicht sagt, und die Philos. bliebe bei dem was sich aus der Vernunft erweisen läßt, so würde sich der Unterschied zwischen übernatürlichen u. natürl. Wahrheiten besser zeigen, man würde den Vorzug der geoffb. Relig. vor der natürl. leichter sehen u. vielem Streite abhelfen, der durch die zur Unzeit in die Theol. gebrachte Philos. entsteht". Aber die demonstr. Methode schrieb der Offenb. ihre Gesetze u. ihre Grenzen vor, u. die natürl. Relig. erweiterte u. bereicherte sich allm. auf Kosten der geoffenbarten.

Die ersten Wolffianer hielten am kirchl. Glauben. Ihn wollte der Mathematiker Carpov beweisen in s. Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. 4 Thle. 1737 ff.; Reinbeck, Betrachtungen üb. die in der Augsb. Conf. enthaltenen u. damit verknüpften göttl. Wahrhh. 1731—41. 4 Thle., fortges. v. Canz u. s. w.; Canz, Philos. Leibn. et Wolff. usus in theol. 1733. Consensus philos. Wolff. cum theol. 1737. Comp. theol. purioris. 1752; Ribov, Institt. theol. dogm. 1741; Reusch, Introd. in theol. revel. 1744 u. s. w. Wenn man auch an Offenb. u. Glauben ausdrücklich festhielt, so wurde die philosophirende Vernunft doch zu einer gleichberechtigten Macht. Der bedeutendste Systematiker dieser Richtung aber u. zugl. vom Pietismus berührt war Sigism. Jak. Baumgarten in Halle († 1757), der die Kirchenl. mit ruhiger Gründlichkeit vortrug, dessen kühle Verständigkeit aber u. übermäß. Formalismus der Behandlung dazu führen mußte in ihr ein Objekt. hist. Kritik zu sehen. Seine Evang. Glaubenslehre hat Semler herausg. 3 Bde. Halle 1759. 60. — Eine viel stärkere Betonung der natürl. Relig. findet sich bereits bei Töllner († 1774), der den Unterschied zwischen ihr und der Offenb. nur als einen quantitativen bestimmt — denn man könne auch durch jene selig werden —, die Genugthuungslehre auflöst u. die Inspir. zu einem allg. göttl. Beistand macht. Das System der dogm. Theol. 1775. 2 Bde. ist eine breite Wolff'sche Schematisirung des überlief. Lehrbegriffs. Einen einzelnen Punkt hatte er schon früher krit. behandelt: Der thätige Gehorsam Jesu Christi. 1768. Zusätze u. s. w. 1770. Aber später ging er zu e. viel stärkeren rationalis. Kritik der Dogmen über: Theol. Unterss. 1772 u. 74, 2 Bde. Die göttl. Eingebung der Schr. 1771. 72.

§. 22. Die Dogmatik des Rationalismus und Supranaturalismus.

Kahnis, a. a. O. — Gaß, III. 1862. IV. 1867. — Lechler, Geschichte des englischen Deismus. 1841. — Tholuck, a. a. O. — Dorner, a. a. O.

1. Die Aufklärung. In England hatte sich schon im 17. Jahrh. und noch mehr am Anfang des 18. das System des sog. Deismus gebildet: „die Erhebung der natürl. Religion zur Norm und Regel aller posit. Religion". Schon Herbert, Lord von Cherbury († 1648), hatte in s. Schr. De veritate prout distinguitur a revelatione 1624. De religione gentilium 1644. 63 u. s. w. zur

Ehre Gottes, wie er meinte, und in ernster Gesinnung nachzuweisen versucht, daß die natürl. Relig. der Kern aller Religionen und auch ohne Offenb. zur Erlangung des Heils ausreichend sei. Diese Richtung verfolgten mit großem Erfolg Collins, Tindal „der große Apostel des Deism.": Das Christenth. so alt als die Welt oder das Evang. eine Wiederoffenb. der Naturrelig. 1730; Bolingbroke, Hume u. A.: Die Bibel ist voll Ungereimtheiten und Unsittlichkeiten, das tradit. kirchl. Christenth. meist ein Werk wahnsinniger oder betrügerischer Menschen. — In Frankreich aber forderte mit hinreißender Sprache Rousseau für alle Lebensverhältnisse Rückkehr zur Natur, die ein Traum war, u. reduzirte das Christenth. auf die natürl. Relig., welche er in s. Profession de foi du vicaire Savoyard (im Emile) mit Wärme vertrat; Voltaire aber haßte Christum, lästerte das Christenthum und mißhandelte mit s. giftigen Satire die Schrift. Beide beherrschten damals die gebildete Welt. Was sie noch von idealen Gütern (Gott und Reich der Wahrh. und Tugend) übrig ließen, warf der Materialism. eines Diderot, d'Alembert, Helvetius u. s. w. vollends über Bord. Die witzige französ. Frivolität fand in Deutschl. eine Stätte am Hofe Friedrich's II. und ward von da aus eine populäre Macht. Das Losungswort der Zeit war Aufklärung — in allen Gebieten des Geistes —, Berlin der Herd derselben, die Allg. Deutsche Bibl. (106 Bde. 1765—92) des Berl. Buchh. Nicolai ihr Organ u. Tribunal. Die Entwicklung, welche die Theologie genommen, kam ihr entgegen, einzelne Träger des modernen Geistes bereiteten den Weg: in frivoler Weise Bahrdt, in ernstem, aber nicht minder negat. Sinn Reimarus. Bahrdt († 1792), begabt u. rührig (er schrieb 126 Schriften), aber lüderlich in der Wissenschaft wie im Leben, ging von Crusius zu Ernesti über, suchte die Kirchenlehre aufzulösen, indem er sie angeblich biblisch machte (Bibl. System der Dogm. 1768), dann die Schrift für die Orthod. unbrauchbar zu machen (die neuesten Offenbarungen in Briefen u. Erzählungen 1772), endlich zum vollen Naturalisten geworden u. alle Offenb. leugnend machte er in s. System der moral. Relig. 1787 die Moral zur Grundlage aller Relig. u. sich — den unmoralischesten Menschen — zum Lehrer der Moral der Menschheit. Dagegen übertrug Reimarus, nachdem er in s. Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion 5. Aufl. 1766. Atheism. und Spinozism. bekämpft und Gottes Dasein und Eigenschaften aus der weisen Einrichtung der Natur erwiesen, den engl. Deism. auf deutsches Gebiet in den von Lessing nach s. Tode herausg. sog. Wolffenbüttler Fragmenten 1774—78 („Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes"), welche das Christenth. auf die Moral reduziren, da eine auf Fakta gegründete Relig. unmöglich eine allgem. sein könne, sodann die Vernunftwidrigkeit und Unsittlichkeit eines großen Theils der Schr. und der bibl. Charaktere und die Widersprüche besonders der evang. Erzählungen aufzuzeigen suchen. So vielfachen Widerspruch diese Versuche auch fanden, so gewann doch der ihnen zu Grunde liegende Gedanke, die Zurückführung der geoffenb. Relig. auf das Maß der natürl., immer weiteren Boden und ward unterstützt von der sog. Popularphilosophie, in welche sich die Wolffsche auflöste, indem man an die Stelle der schwerfälligen mathem. Demonstration den leichteren Ton der Conversation setzte — vertreten bes. von Mendelssohn u. A.

Dieser Geistesrichtung gegenüber wußte sich der altkirchl. Standpunkt nur durch Concessionen zu halten, indem man den Bund von Vernunft u. Glauben predigte und so jene inkonsequente Mischtheologie herstellte, gegen welche Lessing einen solchen Widerwillen hatte, daß ihm die alte Orthod. dagegen noch lieber war. Zu den Vertretern dieser Abschwächung der Kirchenlehre gehört Seiler, Theol. dogm. polem. Erl. 1774. 1821. Döderlein, Institutio theologi christiani nostris temporibus accommodata 1780, ed. 6 cur. Junge. 1797, eine sachte auftretende Uebergangsarbeit, nach Budd. die herrschende Dogm. weit herunter, Morus, Epitome theol. christ. 1789, ed. 5 cur. Höpfneri 1821, in glatter Form, friedfert. Geist, bibl. Char. Vom dogmengeschichtl. Standpunkt aus kritisirt Gruner, Institutt. theol. dogm., 1777, die Kirchenl. Entschiedener rationalisirend ist Teller († 1807), Lehrb. des christl. Glaubens, 1764; noch viel mehr in s. Schr.: Relig. der Vollkommeneren, 1792. Diese ganze Bewegung, die christ. Lehre vernunftgem. zu machen, erhielt durch Kant festes Prinzip.

2. **Kant** ging aus von einer Kritik des Erkenntnißvermögens: die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Kategorien des Verstandes, die Ideen der Vernunft sind lediglich subjektiv und geben keine obj. Gewißheit. So kann man auch Gottes Dasein nicht beweisen; die gewöhnl. Beweise hiefür sind unhaltbar; die reine Vernunft kann nichts von Gott aussagen (Kritik der reinen Vernunft 1781). Dagegen ist Gott ein Postulat der prakt. Vernunft. Das Gewissen fordert für sein Sittengesetz unbedingte Anerkennung. Aber mit der Welt der Tugend ist die Welt der Triebe in Widerstreit und doch gleich wesentlich. Dieser Widerstreit fordert eine Ausgleichung — durch Gott, nach dem Tode. Dieß ist der wesentliche Inhalt der Religion: Gott, Tugend und Unsterblichkeit. So in der Religion innerh. der Gränzen der bloßen Vernunft 1793. Darnach ist denn jede Relig. zu beurtheilen und der Vorzug der christl. zu rechtfertigen. Ihr Vorzug besteht in ihrem sittl. Gehalt. Christus ist der große Gesetzgeber und das sittliche Ideal: das ist der Sinn des kirchlichen Dogma's vom Sohne Gottes. Das Christenth. veranschaulicht den Kampf des guten und bösen Prinzips, leitet den Sieg des guten erfolgreich ein, verkündigt denselben auf erhebende Weise als letztes Ziel und wirkt so den Glauben an die moral. Weltordnung. Darin geht aber die Bedeutung der Relig. und aller Religionsübung auf, so der Moral zu dienen. — Hiemit gab Kant der herrschenden Richtung der Zeit bestimmten Ausdruck u. zugleich einen größeren sittl. Ernst, freilich in entschieden pelag. Sinn.

3. **Der rationalismus vulgaris** war das Produkt dieser Elemente, der Aufklärung und des Kant'schen Einflusses, innerhalb der Theologie. Sein Wesen ist der „Bund der deist. Vernunftreligion mit dem posit. Protestantismus." Seine Eigenthümlichk. besteht nicht sowohl in einzelnen Dogmen als vielmehr in der norm. Stellung, welche er der Vernunft d. i. der herrschenden Zeitbildung der Aufklärung anweist zur Schrift, zur Kirchenlehre, zur Offenb. überhaupt und darnach die Frage nach der Nothwendigkeit der Offenb. im eigentl. Sinn entscheidet d. h. verneint, und diese zur bloßen Providenz herabsetzt. Die Dogmatiker dieser Richtung schließen sich mehr oder weniger an Kant an. Tieftrunk,

Censur des protest. Lehrbegrs. 3 Bde. 1791—95. 1796. Henke hat in s. Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum 1793—95 mit d. orthod. Kirchenl. gebrochen. Er findet an ihr tria superstitionis genera zu tadeln: die Christolatrie, die Bibliolatrie u. die Onomatolatrie (das Festhalten an schwierigen u. mißverständl. dogm. Ausdrücken); aus d. Relig. v. Christo müsse wieder die Relig. Christi werden (vgl. Gaß IV, 238 ff.). Stäudlin, Ideen zur Kritik des Systems der christl. Religion. Gött. 1791. Grundriß der Tugend- und Religionslehre 1798. 1800. Lehrb. der Dogm. u. Dogmengeschichte 1801. Eckermann, Comp. theol. christ. theoret. biblio-historicae 1791. Handbuch für das system. Studium d. Glaubenslehre 1801-2. 4 Bde: Relig. u. Vernunft müssen zus. fallen. J. E. Chr. Schmidt in Gießen, Lehrbuch der christl. Dogm. 1800. 1808 (von Fichte abhängig). Vgl. noch Röhrs Briefe über den Rationalismus 1813. Der Hauptdogm. des Rationalismus aber ist Wegscheider, Institutt. theol. christ. dogm. 1817. 8. Aufl. 1844: Christus ist ein Mensch der sich gerechten Anspruch auf den Namen eines Sohnes Gottes u. s. w. erworben hat; sein Tod ein Symbol, daß die Opfer aufgehoben sind; aber nicht zu mißbrauchen zum Gewissenspflaster schlechter sittlich träger Menschen. Gott ist kein blutdürstiger Moloch, und was dem Sünder nöthig ist, ist Besserung seines Lebens. Christi Auferstehung ist Belebung eines Scheintodten — ein ausgezeichneter Beweis der göttl. Vorsehung. Die Himmelfahrt ist eine Sage wie von Romulus u. s. w. Die Gerechtigk. vor Gott erlangt man nicht durch äußere Werke, aber auch nicht durch den bloßen Glauben, sondern durch Gott wohlgefällige Gesinnung. Solche ist aber möglich; denn die Erbsünde ist ein finstrer Wahn. Die Wirkung des Wortes ist eine natürliche; übernatürl. Geisteswirkungen im Menschen gibt es nicht; die Besserung ist ein Werk der Selbstthätigkeit. Die Sakr. sind bloße Symbole, die Tfe. ein Weiheritus, das Abdm. ein Gedächtnißmahl. Die Lehre von den letzten Dingen reduzirt sich auf den Glauben an ein vergeltendes Jenseits. Dieß ist die ration. Dogm. Andere suchten dem Kirchenglauben etwas näher zu bleiben, ohne doch die ration. Grundlagen aufzugeben, wie Ammon, Summa theol. christ. 1803. 4. Aufl. 30. Bretschneider, Handb. der christl. Dogm. 1814. 4. Aufl. 38. 2 Bde. Schott, Epitome theol. christ. 1811. 22. Tzschirner, Vorless. über die christl. Glbsl. 1829. Aber die Grundanschauung ist dieselbe, die Unterschiede sind nur graduelle. Hase's Streitschriften (s. 1834) haben über diesen ration. vulg. das Urtheil gesprochen.

4. **Der Supranaturalismus** behauptet die Nothwendigk. u. Wirklichk. der posit. Offenb. und erkennt die in der Schr. niedergelegte Offenb. als die Norm der relig. Wahrh. an. Aber bei den Meisten kam es nur zu einem gewissen Vertrag zw. Vern. und Schrift. Die Schr. sollte zwar entscheiden, aber was in ihr das Wesentl. sei, bestimmte doch vielfach die Vern., so daß denn das dogm. Resultat vom Ration. nicht allzusehr verschieden war. Dieß war die Mittelrichtung des sog. supranat. Ration. u. ration. Supranat. Reinhard, (vgl. s. Geständnisse, s. Predigten und s. Bildung zum Prediger betreffend. 1810. 11. † 1812) war es vorzüglich, der diese schwebende Haltung zur Entscheidung drängte: entw. müsse man sich ganz an die Vern. od. ganz an die Schr. halten; man dürfe beide

nicht koordiniren, sondern müsse die Eine der Andern subordiniren, nur dann sei man konsequent. Aber auch bei ihm war es ein zu äußerl. Verhalten zur Offenb. und zur Schriftlehre, verbunden mit mangelhaftem Verständniß der Kirchenlehre. So in s. Vorless. über Dogm. herausgeg. v. Berger 1801. 5. Aufl. v. Schott 1824. Und wie war es möglich, auf die Lehre von der Schr. das ganze Glaubensgebäude zu stützen seit der Erschütterung des Inspirationsdogma's durch Töllner u. s. w., seit Semler's Kritik und Ernesti's Exegese? Erst der Glaube an die Sache konnte zum Glauben an die Schr. führen. Derselben Richtung gehören mit mehr Anschluß an die Kirchenl. Knapp's († 1825) Vorless. über die christl. Glaubensl. nach dem Lehrbegr. der evang. Kirche herausg. v. Thilo 2 Bde. 1827. 32 an. Den Charakter der Abschwächung trägt auch Hahn's († 1863) Lehrb. des christl. Glaubens 1828 — trotz seines früheren Votums, daß die National. aus der Kirche zu entlassen seien. Den Einfluß der positiv kirchl. Erneuerung der Theol. zeigt die 2. Aufl. 1858. Der Vertreter des Supernaturalismus war, wie Reinh. für den Norden, so für den Süden der auch philos. tüchtig durchgebildete Storr († 1805), Doctr. christ. pars theoretica e ss. litt. repetita 1793. 1803 u. s. w. deutsch mit Erläutgn. von Flatt 1803 u. s. w., dessen vorzugsweise bibl. Richtung die Würtemb. Schule erkennen läßt. Aehnlich suchten Flatt und Süßkind, die Bibel als einzige Erkenntnißquelle des Glaubens betonend, die Kirchenlehre durch biblisirende Ermäßigung festzuhalten u. zu rechtfertigen. Diese Richtung vertritt im polem. Gegensatz gegen philos. Verkehrung des christl. Glaubens und gegen moderne Geistreichheit Steudel († 1837), Lehrbegr. der evang. protest. Kirche 1834 — mit durchgehender polemischer Beziehung auf Schleierm. u. Hegel. Entschieden u. völlig zur alten Würtemb. Schule kehrte wieder zurück Beck, seit Bengel u. Roos ihr bedeutendster Repräsentant — Einl. in das System der christl. Lehre 1838. Die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. 1. Th. die Logik der christl. Lehre 1841 — aber schwerfällig in Gedanken und Ausdruck. Er will die Theol. völlig freigemacht wissen von aller Philos. und Zeitbildung durch ihre Bindung und Gründung auf die Schrift, aber mit Verkennung der Wirksamk. des h. Geistes in der Kirche, ihren Zeugnissen und ihrer Geschichte, und mit Ignorirung der dogm. Arbeiten Anderer, daher auch von geringerer Einwirkung auf die Entwicklung der Theologie.

§. 23. Die Dogmatik der neueren Zeit.

Kahnis a. a. O. — Gaß, IV. 1867. — Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh. in ihrem inneren Fluß u. s. w. 1867. — Dorner a. a. O.

1. **Die Erneuerung** des religiösen Glaubens und Lebens, wie sie durch den Ernst der Zeit in den ersten Decennien unsres Jahrh. in Deutschl. hervorgerufen wurde, hatte zunächst einen allgem. christl. Char., ging aber allm., unterstützt von dem geschichtl. Sinn, der, ein Vorzug der neuen Zeit, im gesammten wissenschaftl. Leben sich geltend machte, in das Glaubensleben der Vergangenh. zurück, sich mit diesem zur Einh. zusammenzuschließen. Auf zwei Wegen kehrte man mehr zum Positiven und zur Lehre der Kirche zurück: auf dem des philos. Denkens und auf dem der Gefühlsrichtung.

2. **Die Philosophie** war aus dem Kriticismus Kant's zum Idealismus Fichte's geworden, welcher die Einheit der von Kant analytisch untersuchten Vermögen des Geistes in dem Ich suchte, dem er die Welt als das Nicht-ich gegenüberstellte und welches in s. Absoluth. sich im sittl. Fortschritt der Menschh. erfaßt. Dieser sittl. Fortschritt, die moral. Weltordnung war sein Gott. Darüber ward er des Atheism. angeklagt und entsetzt und wandte sich später mehr einem myst. Pantheism. zu. Dagegen erkannte Schelling in s. 1 Per., daß das Absolute weder die Substanz Spinoza's noch das Ich Fichte's sein könne, sondern die Ident. von Ich und Nicht-ich, von Idealism. u. Realism., welche sich ewig in die beiden Pole des Seins, Geist und Natur, besondert. Diese Gedanken wurden besonders im Gebiet der Naturphilos. durchgeführt. Wie sich von da aus die Theol. gestalten würde, konnte man aus s. Vorless. über die Methode des akad. Studiums 1803 ersehen. Trin., Menschwerdung u. s. w. werden zum symbol. Ausdruck für das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen. In s. 2. Per. ging er im Anschluß an Jak. Böhme zu theist. Anschauung über, indem er die Natur in Gott hineinnahm als die ewige Basis Gottes, das prius welches er vor sich selbst hat und aus dem er als Geist ist, vgl. bes. s. Denkmal Jakobi's von den göttl. Dingen 1812. In stiller Arbeit bahnte er s. 3. Per. an, in welcher er in dem innergöttlichen Prozeß der drei Potenzen die Grundlage der Gesch. des relig. Geistes zu gewinnen suchte.[1] Verwandt hiemit ist die Spekulation Baaders, die bes. in Süddeutschl. eine Schule fand.[2] Während Schelling in der Stille fortarbeitete, nahm Hegel den philos. Lehrstuhl der Zeit ein und las der Welt ein collegium logicum im großen Stil; denn die Methode wurde als das Wesen erkannt; das Absolute ist nicht die neutrale Einh. von Natur und Geist, wie bei Schelling, sondern die konkrete Einh. von Sein und Denken d. h. der Begriff. Der logische Prozeß des Begriffs ist identisch mit dem Prozeß des Seins selbst. In ihm kommt das Absol. zu sich selbst. In diesem Prozeß seiner selbst existirt das Absolute. Es hat keine selbständ. Existenz als überweltl. Gott: „Hegels Gott ist ein logisches Abstraktum, welches nur im konkreten Sein Existenz hat.“ So kommt es denn auch zum Selbstbewußts. im Selbstbewußtsein des Menschen. Im Denken und Wissen des Menschen von ihm denkt und weiß es sich selbst. Die Vorstellungsform hievon ist die Religion, die vollendete Begriffsform die Philosophie. So schien der Inhalt derselbe zu bleiben, und die hegel'sche Philos. diente dazu auf den tieferen Gehalt der christl. Dogmen aufmerksam zu machen. Aber in Wahrheit wurde der Inhalt doch ein ganz anderer. Vgl. s. Vorless. über die Religionsphilos. herausg. v. Marheineke 1832. 40.

Der Gang der Philos. spiegelt sich in der Theol. wieder; bei keinem Theologen der Neuzeit so wie bei Daub[3] († 1836). In seiner Katechetik (1801) Kan-

1) Werke II. Abth., Einl. in die Philos. der Mythol., Philos. der Myth., Phil. der Offb. Vgl. Erdmann, Ueber Schelling. 1857. Planck, Schellings nachgelassene Werke u. ihre Bedeutung für Philos. u. Theol. 1858. Heyder in Herzogs R.-Encyk. XIII. S. 503 ff. u. d. Art. Schelling.

2) WW., herausg. v. Hoffmann. 1850 ff. Vorless. über specul. Dogmat. 5 Hefte. 1828—38. Vgl. Hoffmann, Franz v. Baader in s. Verhltnß. zu Hegel u. Schelling. 1850. Ders., Frz. v. B. in s. Verhltnß. zu Spinoza, Leibnitz, Kant u. s. w. 1851. Biogr. F. v. B.'s 1857 u. s. w.

3) Vgl. Strauß, Charakteristiken und Kritiken. 1839. S. 54 ff.

tianer, hierauf übergegangen zu Fichte, schloß er sich an Schelling an in s. Theologumena 1806 und Einl. in die christl. Dogm. 1809; die böhme'sche Entwicklungsstufe zeigt sich in s. Judas Ischarioth 1816; aber ein Hegelianer ist er in s. Prolegomenen 1831, s. Schr. über die „dogmat. Theol. jetziger Zeit" 1833 u. dem aus s. Nachlaß herausgeg. System der christl. Dogm. 1841. 2 Thle.; eine kraftvolle geistige Persönlichkeit, aber immer unverständlicher und unverstandener geworden. Aehnlich ist Marheineke's († 1846) Dogm. 1819 auf schelling'schem, die 2. Aufl. 1827 auf hegel'schem Standpunkt geschrieben, ebenso die leichter verständlichen von Matthies und Vatke herausg. Vorless. über die Dogm. 1847. Ausgehend von dem Satze, daß das vernünftige Wissen eins ist mit dem Sein, bezeichnet er das Gottesbewußts., in welchem alles menschl. Bewußts. sich vollendet, als ein Sein Gottes in uns. „Die Idee Gottes ist von Gott selbst nicht verschieden, als diese Idee von Gott ist Gott selbst als Geist in allen Geistern" (Dogm. 1847 S. 28). Der reine Gedanke Gottes in seinem bestimmungslosen An-sich-sein (die Thesis im log. Prozeß des Begriffs) ist der Vater (Wesen, Sein und Eigenschaften Gottes); Gott sofern er in den Unterschied seiner selbst (als Substanz und Subjekt) eingeht (die Antithesis) ist der Sohn (die unmittelb. Offb. in Gott, die mittelb. in der Welt, der Gottmensch); Gott sofern er aus dem Unterschied seiner selbst in die unendl. Einh. mit sich zurückkehrt (die Synthesis) ist der h. Geist (Trin., Gnadenwirkungen, Reich Gottes).

Die hegel'sche Philos. vermeinte Friede hergestellt zu haben zwischen Kirchenl. u. Philos. Aber die tiefe Kluft die beide trennte wurde von Strauß aufgedeckt, welcher die negativen Elemente des Hegelianism. zusammenfaßte, um den unvereinb. Widerspruch „des modernen Bewußtseins", der Weltanschauung vom Standpunkt der Immanenz, mit der Kirchenlehre aufzuzeigen u. diese damit zu vernichten in s. sog. christl. Glaubenslehre 1840 f. 2 Bde.: in welcher er nachzuweisen sucht, daß die Gesch. des Dogmas die Gesch. seiner Auflösung sei u. der Theol. keine andere Zukunft bleibe als in der Philos. aufzugehn.

3. Inzwischen hatte bereits die **Gefühlstheologie** der Relig. ihr selbständiges Gebiet u. damit der Theologie ihr selbständiges Objekt u. Recht gewonnen, indem sie die Relig. als eine Sache nicht des begriffl. Erkennens u. Wissens sondern des innern Lebens erkannte u. ihre Stätte im unmittelb. Bewußts. oder Gefühl nachwies. Schon Lessing hatte auf die innere Gewißh. des Gläubigen hingewiesen, welche durch die Angriffe auf die Schrift nicht erschüttert werde. Jakobi hatte das Recht des unm. Gefühls in der Gewißh. des Uebersinnl. vertreten u. so e. myst. Christenth. gewonnen. Freilich glaubte er auch, daß Denken u. Fühlen, Kopf u. Herz in unlösbarem Zwiespalt stünden, wie er sich denn selbst mit dem Herzen einen Christen, mit dem Kopf einen Heiden nannte. Im Anschluß an ihn u. zugl. in kantischer analyt. Weise zeigte Fries in der Vernunft das unmittelb. Organ für das Göttliche, dessen innere Offenb. durch alle weitere Offb. nur belebt werde. Unter dem Einfluß dieser Philos. steht de Wette († 1849), der in s. Schr.: Ueber Relig. u. Theol. 1815. 21 s. philos. Grundansichten entwickelte, in s. Lehrb. der christl. Dogm. 1. Thl.: Bibl. Dogm. 1813. 1831 die relig. Ideen der Schrift, in s. Kirchl. Dogm. 1816. 1840 die der Kirchenl. zu ge-

winnen suchte; populärer u. positiver, zugleich mehr schleiermacherisch in s. Wesen des Glaubens, 1846, sein eigenes Lehrsystem gab.

Diese Richtung ist zu einer epochemachenden Macht geworden durch Schleiermacher († 1834).[1] Um die Theologie aller falschen Vermengung mit Philos. zu entnehmen, suchte er das eigenthüml. Gebiet der Relig. im Menschen nachzuweisen u. fand dasselbe im unmittelbaren Bewußtſ. oder im Gefühl und zwar in Gestalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. So zunächst in s. Reden über Religion 1799. 1830. Seine Zeit sei irre geworden an der Religion, weil sie keine Stelle für sie finde im Gebiete des Wissens u. des Wollens. Aber man übersehe, daß dieselbe im unm. Gefühle zu Hause sei, im ursprünglichen Lebensgrunde des Menschen jenseits des bestimmten Bewußtseins, als etwas dem Menschen Wesentliches und Nothwendiges. Dieß innere Leben gehe mit Nothwendigkeit stets in Wissen u. Handeln über, sei aber in diesem nicht mehr es selbst. In ihrem tiefsten Grunde sei die Religion überall dieselbe: der unm. Zusammenschluß mit dem Unendlichen, dem Universum; nur in ihrer Ausgestaltung sei sie verschieden. Das spinoz. Element in s. Grundanschauung ist hier unverkennbar (vgl. bes. Delbrück u. Strauß). Aber s. theol. Denken macht sich allm. davon freier u. wird christlicher u. evangelischer. So in s. Werke: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhang dargest. 1821. 1830. Die Dogmat. ist hier aufgebaut auf dem Gegensatz von Sünde und Gnade. Denn wir finden das relig. Gefühl entw. gestört, sofern das Gottesbewußtsein jeden Lebensmoment beherrschen sollte, aber durch das sinnl. Bewußtſ. gebunden ist, oder in Harmonie, sofern es nämlich in der Gemeinschaft, die von Jesu von Nazareth ausgegangen, eine Erlösung u. Kräftigung erfährt. Denn in Jesu war das Gottesbewußtsein von absol. Kräftigkeit u. ein eigentliches Sein Gottes in ihm, so daß von ihm ein mächtiger Anstoß ausgehen konnte, der sich in s. Gemeinde fortpflanzt u. durch diese an den Einzelnen kommt u. ihm so die Erlösung vermittelt. Diese Thatsachen des inneren Bewußtſ. hat die Dogm. wissenschaftl. zu entwickeln. Zwar ist der Gott Schleierm.s nicht der Vater Jesu Christi u. s. urbildl. Mensch Jesus ist nicht der ewige Gottessohn und Gottmensch der Kirche, aber er hat doch die Person Jesu Christi wieder zum Mittelpunkt des relig. Denkens und Glaubens gemacht, durch welchen sich der Umschwung des relig. Lebens wie der Menschheit vollzogen hat, so auch des Einzelnen vollzieht und sein Stand unter der Sünde in den Erlösungsstand der Gnade übergeht. Der Anstoß den Schleierm. dem relig. Bewußtſ. wie der wissenschaftl. Meth. der Dogm. gegeben hat, ist von bleibender Nachwirkung geworden. An ihn schließen sich am engsten an Nitzsch, welcher in seinem System der christl. Lehre. 1829. 6. Aufl. 1853 die zur Einheit des Systems verbundene Dogmat. u. Ethik auf die Schrift zurückführt als Wiedergabe des relig. Bewußtseins, wie es in der apost. Verkündigung urkundlich für alle Zeiten sich geoffenbart, u. Twesten, der in s. gründlichen

---

1) Vgl. Schaller, Vorlesſ. über Schleierm. 1844. Weißenborn, Darstell. u. Kritik der Schl. Dialektik. 1847., der Schl. Dogm. 1849. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptpunkte in Schl. Dogm. 1824. Rosenkranz, Krit. d. Glbsl. Schl. 1836. Strauß, Charakt. u. Krit. 1839. S. 1 ff.

aber unvollendet gebliebenen Vorless. über die Dogm. 1. Th. (Einl. u. krit. Theil) 1826. 3. Aufl. 1834. 2. Th. (Theologie u. Angelologie) 1838 die Dogmatik als eine Rechtfertigung der Kirchenlehre, welche der Dogmatiker aus seinem Innern zu reproduziren habe, darstellt.

4. **Die Dogmatik der Vermittlungstheologie**, welche die Gegensätze der rationalen u. der positiven, der philosophischen u. der Gefühlsrichtung in verschiedenartiger Mischung auszugleichen sucht, ist vertreten von einer Reihe von Theologen, welche sich theils dem Rationalism., theils der Kirchenlehre nähern. Jenes gilt von Hase, dem Bekämpfer des vulgär. Ration. aber dogmat. Vertreter des „rationalen Prinzips", welcher den histor. Sinn der neuen Zeit mit der spekulat. Anregung der modernen Philos. u. einem Zug zum Idealen verbindet. In seiner Evangel. Dogm. 1826. 5. Aufl. 1860 legte er für Theologen, in s. Gnosis 1829. 3 Bde. für religiöse Gebildete s. relig. u. theol. Anschauung dar. Die Relig. ist der Zug der Liebe zum Unendl., welches von allen Menschen nur annähernd, vom Menschen Jesus im höchsten Grade erreicht u. dargestellt worden, wodurch er der Mittelpunkt einer Gemeinschaft aller edlen Geister, die nach der Einheit mit dem Unendlichen, mit Gott streben, geworden ist. Aber wie wenig diese Theologie in ihren Resultaten von denen das Rationalism. sich spezifisch unterscheidet, erhellt z. B. aus s. Rede über die Entwicklung des Protestantism. 1855 (Vier akad. prot. Reden. 1863. S. 55 ff.). Näher an Schleierm. schließt sich an Schenkel's Christl. Dogm. v. Standpunkt des Gewissens aus dargestellt. 2 Bde. 1858 f. Ihre Eigenthümlichk. ist schon im Titel ausgesprochen. Schlm.s Schüler Schweizer, welcher in s. Glbsl. der evang.-ref. Kirche, 2 Bde. 1844, das absol. Abhängigkeitsgefühl Schleierm.s mit dem ref. Prädestinationsdogma kombinirt — außerdem: Die prot. Centraldogmen in ihrer Entw. innerhalb der ref. Kirche. 1845 f. 2 Bde. — vertritt in seiner Christl. Glbsl. nach protest. Grundsätzen dargestellt, 1. Bd. 1863, ganz den Standpunkt des „modern. Bewußtseins". Eine philos. Ausgleichung der verschiedenen Richtungen versucht Weiße, Philos. Dogmatik. 3 Bde. 1855—62, während Rothe in s. Theol. Ethik, 3 Bde. 1845 ff., welche sein gesammtes spekulat. theol. System enthält, eine eigenthüml. Vereinigung des schleierm. relig. Bewußtseins mit hegel'scher Spekulat. u. Methode zu dem Ganzen einer theosophischen Gesammtanschauung repräsentirt. Außerdem vgl. Zur Dogmatik. 1862. Dagegen suchte J. P. Lange, in seinem geistvollen dreitheiligen Werke: Philos. Dogm. 1849. Posit. Dogm. 1851. Angewendete Dogm. 1852, die Dogm. in Zusammenh. mit dem gesammten Geistesleben zu setzen u. die mannichfaltigsten Gegensätze des übernatürl. u. des natürl. Lebens mit einander zu vermitteln. Mit reiner spekulat. Elementen suchte Liebner die Dogm. zu bereichern u. zur Christologie zu gestalten in s. Schr.: Christologie oder die christol. Einh. des dogmat. Systems. 1. Abth. 1849, welche fordert daß die Dogm. von der Idee des Gottmenschen aus, als der Synthese, durch die Analyse der hierin gegebenen faktischen Einheit des Göttlichen u. Menschlichen, „das System aller Systeme", „ein treueres wissenschaftl. Lichtbild des vollen unverkürzten Christenthums als unsre Väter hatten" entfalte. — Ebrard, Christl. Dogm. 2 Bde. 1851, 2. Aufl. 1862, stellte ohne philos. Spekul.

wesentlich im Sinne der kirchl. Orthod. die ref. Dogm., aber mit Ausschluß der absol. Prädest., als Ausdruck des christl. Heilsbewußtseins dar.

5. **Die konfessionelle Dogmatik** bildete sich neben der der Vermittlungstheologie als Ausdruck der immer mehr sich vollziehenden Rückkehr zur bekenntnißmäßigen Lehre der Kirche — theils in geschichtl. Darstellung, theils in selbständiger Reproduktion. Zur ersten Klasse gehören die Lehrbücher von Hase, Hutt. rediv. 1828. 11. Aufl. 1868, u. H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. Kirche. 1843. 5. Aufl. 1863, Heppe, Dogm. des deutschen Protestantism. im 16. Jahrh. 1857. 3 Bde. (Ders., Dogm. der ev.-reform. Kirche aus den Quellen. 1861), u. die scharfsinnigen histor. Untersuchungen von Schneckenburger: Zur kirchl. Christologie 1848, u. Vergleichende Darstell. des luth. u. ref. Lehrbegriffs, herausg. v. Güder. 1855 — die Anbahnung einer komparativen Dogmatik. Von selbständigen dogm. Erzeugnissen aber ist zunächst zu nennen: Martensen's Dogm. 1850. 3. Aufl. 1855, geistvoll u. gewandt geschrieben, anregend, reich an apologet. u. spekul. Elementen. Ein Erneuerer luth. Theologie hat Sartorius die kirchl. Lehre zuerst in einer Reihe kleinerer Abhandlungen, dann in s. größeren Werke: Die heil. Liebe. 1840 ff. 1861 in schöner u. warmer Sprache, wenn auch nicht mit voller wissenschaftl. Strenge u. Vollständigkeit, reproduzirt. Mit den Mitteln moderner Wissenschaftlichkeit u. ausgerüstet mit einer seltenen dogmengeschichtl. Erudition und Einsicht hat Thomasius von der Christologie aus, in welcher er vor Andern die Kenose vertritt, e. aus dem Geist d. luth. Kirche geborne Dogm. geschrieben, als systemat. Darstellg. der persönl. Heilserfahrung von der Gottesgemschaft in Christo. 1. Th. 1852. 56. 2. Th. 1855. 57. 3. Th. 1. Abth. 1859. 62. 2. Abth. 1861. 63. „Die Aufgabe der Dogmatik, wie sie mir vorschwebt, ist das Dogma aus seinen tiefinnerlichen Gründen u. Lebenswurzeln heraus stets neu u. frisch zu reproduziren u. ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des Einen biblisch-kirchl. Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zugleich ist." Eben durch diese innerliche Gebundenheit an die Wahrheit des Bekenntnisses ist sie frei. „Mit dem Bekenntniß der Kirche ist mir aber die ältere, auf ihr ruhende Dogm., deren Bedeutg. ich hoch genug anschlage, nicht dasselbe, und damit unterscheide ich mich wesentlich von dem Standpunkte derer, welche nach der strikten Uebereinstimmung mit letzterer die Kirchlichkeit aller theologischen Leistungen messen" u. s. w. Philippi in s. Kirchl. Glbsl. — 1. Bd.: Prolegg. 1854. 2.: Die ursprüngl. Gottesgemeinsch. 1857. 3.: Die Störung der Gottesgemeinsch. 1859. 4.: Die Wiederherstellg. der Gottesgemeinsch., 1. Hälfte: Die Lehre von der Erwählung u. von Christi Person. 1861. 2. Hälfte: Die Lehre von Christi Werk. 1863 — vertritt nachdrückl. den Gegensatz gegen den modernen Geist des Subjektivismus, und schließt sich enger als Thomas. an die Dogmat. des orthodoxen Zeitalters an. Seine eigenen Wege geht Hofmann's Schriftbew., 3 Thle. 1852—55. 1857—60 (vgl. dazu: Schutzschriften, 4 Stücke. 1856—59), indem er das einheitliche System christlicher Lehre, welches aus der Grundthatsache des Christen, aus seiner Gottesgemeinsch. in Christo, frei zu entfalten sei, aus der Schrift zu begründen u. die Fortschritte der Schriftwissenschaft für die nothwendige Neugestaltung des christl. Lehrsystems zu verwerthen sich zur

Aufgabe stellt. Im Ausgangspunkte u. in der Methode mit Schleierm. sich berührend, in der heilsgeschichtl. u. realist. Grundanschauung die Schrifttheologie Würtembergs in vollendeterer Weise erneuernd hat Hofm. durch das viele Eigenthümliche das er gibt u. durch die Verhandlungen die er hervorgerufen, bereits vielfach reinigend u. bereichernd oder wenigstens Anstoß gebend auf die Dogmatik eingewirkt. Umfassend angelegt ist Kahnis' Luth. Dogm., histor.-genet. dargestellt — 1. Bd. 1861: Gesch. der luth. Dogm., die Religion (Bestandtheile einer Religionsphilos. u. Apologetik), u. das Wort Gottes (die Gesch. der Bundesoffb.); 2. Bd. 1864: Der Kirchenglaube in s. geschichtl. Entwicklung; 3. Bd. 1868: Das System —, die Frucht langjähriger u. umfassender Studien u. anregend geschrieben. Durch seine freiere Stellung in den bibl. krit. Fragen u. durch einige Abweichungen von der kirchl. Lehre (Subordin. u. Abendmahlslehre) hat dieses Werk in den Kreisen der luth. Theol. mehrfachen Anstoß erregt, über dem man vielfach das Bedeutsame u. Fördernde dieses umfassend angelegten Werkes verkannte.

I.

Die Begründung der Gottesgemeinschaft im ewigen Liebeswillen Gottes.

§. 24. Die Behandlung der Gotteslehre in der Dogmatik.

Die christliche Gotteslehre ist die Lehre vom Gott der Heilsoffenbarung.

Hierüber spricht sich Luther im Gegensatz zu den Scholast. wiederholt aus. Vgl. z.B. zu Joh. 17, 3: „Merke wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniß in einander flicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennet. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, blos und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekulirt u. gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst" u. s. w. Sequor autem hanc perpetuam regulam, ut quantum potest, tales quaestiones vitem, quae nos protrahunt ad solium summae majestatis. Melius autem et tutius est consistere ad praesepe Christi hominis; plurimum enim periculi in eo est, si in illos labyrinthos divinitatis te involvas. Opp. lat. Erl. II, 170. — Daß Mel. die scholast. gewordene Gotteslehre in s. Locis v. J. 1521 ganz wegließ, ist bedeutungsvoll. Und wenn er sie seit 1535 aufnahm, so that er es mit den einleit. Worten: Nullum invenio exordium aptius huic loco, in quo de natura dei aliquid dicendum est, quam id quod Christus ait ad Philippum cupientem videre patrem: Phil. qui videt me videt et patrem etc. Hanc gravissi-

mam admonitionem teneamus, ut discamus deum quaerere in Christo; in hoc enim voluit patefieri, innotescere et apprehendi. Außer Christo falle man in horrendas tenebras. Nur in Christo gewinne man die rechte Erkenntniß, näml. practicas cognitiones von Gottes misericordia u. s. w. D. h. die Gotteslehre ist unter den Gesichtspunkt der Heilslehre zu stellen. Dieser tritt aber seit Gerh. immer mehr zurück; den Ausgangspunkt bildet nur die formale Frage, ob und woraus man Gott erkennen könne: nämlich aus creatura et scriptura (I. p. 93). Dagegen hat er die scholast. Lehrelemente in die prot. Dogm. eingeführt. — Die Lehre von Gott muß als Ausdruck des christl. Glaubensbewußtſ. dargestellt werden. Da dieser aber an das natürl. Gottesbewußtſ. anknüpft, so entsteht dadurch ein apolog. Mittelgebiet beim Beginn der Gotteslehre in der Dogm., welches aber nur den Unterbau zu bilden hat für die spezifisch christl. Gotteslehre.

§. 25. Das allgemeine Gottesbewußtsein.

Dem Menschen wohnt von Natur eine unmittelbare Gewißheit von Gott ein, welche sich an der innern und äußern Erfahrung von Gott entwickelt, aber in der Gewißheit des Christen auf Grund der Heilsoffenbarung Gottes vollendet.

1. **Die Schriftlehre.** Die Schrift setzt das Bewußtſ. von Gott als eine allgem. psychol. Thatſ. im Menschen voraus. Aber als moral. Gewißh. kann sie geleugnet (Ps. 14) u. muß sie geglaubt werden (Hebr. 11, 6). Der Verkehrung ausgesetzt bedarf diese natürl. Gotteserkenntn. einer Reinigg. durch die Offb. Ap.-G. 17, 23 ff. Denn ursprüngl. dem Menschen einwohnend — *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς* Röm. 1, 19 —, um an Natur (vgl. Ps. 19. 29. 104 u. ö. Hiob an vielen Stellen. Ap.-G. 14, 17. Röm. 1, 21) u. Gesch. (Ap.-G. 17, 26 f.) sich zu entwickeln, ist sie thatsächl. übel verkehrt worden Röm. 1, 18 ff. Die rechte Gotteserkenntn. ist erst in der Heilsoffb. gegeben: Daß näml. der Gott d. Heilsoffb. Gott sei. Deut. 32, 39. Jes. 43, 10. 48, 12 („Ich bin es"); Deut. 6, 4 („Jehova ist unser Gott, Jehova allein"); so daß die Heiden erst mit dem Evangel. und dem Glauben an Christus Gott recht erkannt haben: Gal. 4, 8. 9: *νῦν δὲ γνόντες θεόν*, vordem *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* Eph. 2, 12. 1 Petr. 1, 21. Joh. 17, 3.

2. **Die kirchliche Lehre.** Die **Apologeten** appelliren ähnlich wie Paulus an das natürl. Gottesbewußtsein. Bes. Tert. Apol. 17: anima licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus evigorata, licet falsis deis exancillata; cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno: Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio dei veri. Deus magnus, deus bonus, et quod deus dederit! omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: deus videt, deo commendo, deus mihi reddet! O testimonium animae naturaliter christianae! denique pronuntians haec non ad Capitolium sed ad coelum respicit. Cypr. De van. idol. 5: haec est summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non posses. Arnob. C. gent. I, 33: cui non sit ingenitum, non affixum, imo paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum, cunctorum quaecunque sunt moderatorem?

Die **proteſt. Dogmatiker** unterſcheiden die cognitio dei naturalis und supernat. oder revelata. Die cogn. dei natur. iſt theils eine insita — das dem Menſchen angeborne Bewußtſein von Gott, wozu auch das Gewiſſen gehört —, theils eine acquisita, aus der Betrachtung der Werke u. Wirkungen Gottes in der Natur u. Geſch. des Ganzen u. Einzelnen durch Vernunftſchlüſſe gewonnen. Flac. hatte die erſtere geleugnet, aber man bewies ſie aus Röm. 1, 19 u. 2, 14. 15. Dieſe natürliche Gotteserkenntniß iſt an ſich wahr, — apostolus eam diserte dicit ἀλήθειαν Röm. 1, 18. 25 Qu. —, aber in Wirklichkeit verderbt. Ihr Inhalt iſt nur eine aliqua de dei ὑπάρξει, potentia, sapientia, bonitate et providentia notitia, Gerh. Deßhalb iſt ſie zum Heil unzureichend: ad salutem procurandam aut saltem damnationem arcendam sufficiens non est, nec ullus mortalium per eam solam vel ad salutem perductus fuit vel perduci potuit, Qu. Der Grund, daß ſie nur ein ſchwacher u. verfinſterter Reſt der urſprünglichen reinen und hellen Gotteserkenntniß iſt (Gerh.), reicht nicht aus; vielmehr: de reconciliatione nihil novit (Mel.). Ihr Nutzen iſt 1) eine utilitas paedagogica, ſof. ſie veranlaßt nach der wahren Gotteserkenntniß zu fragen, 2) paedeutica, zur ſittl. Zucht, 3) didactica, zur Erläuterung der bibl. Offb. Dagegen notitia dei supernat. est cognitio dei unitrini rerumque divinarum salvifica e verbo dei scripto hausta, ad salutem hominum ordinata, Qu.

§. 26. Die Gottesbeweiſe.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. — Hegel, Vorleſſ. üb. d. Bew. v. Daſ. Gottes. Anhang z. 2. Bd. d. Phil. d. Rel. 1832. — Fortlage, Darſtell. u. Krit. d. Bew. f. d. Daſ. Gottes. 1840. — Strauß, Glbensl. I, 365 ff. — Kahnis, Dogm. I, 153 ff. — Auch Luthardt, Apol. Vortr. I. 6. Aufl. 3. Vortr. S. 34 ff.

Indem der Menſch auf die Welt und auf ſich ſelbſt reflektirt, findet er Gott in beiden und rechtfertigt durch dieſen Nachweis ſein unmittelbares Gottesbewußtſein vor ſich ſelbſt.

Ein Ausdruck des unmittelb. Gottesbewußtſ. ſind die **Beweiſe für Gottes Daſein**, in welchen der Menſch den Gott, den er weiß, in ſeinen natürl. Bezeugungen nachweiſt und dadurch das unmittelb. Gottesbewußtſ. entwickelt u. ſeine Vernunftmäßigk. rechtfertigt. Darin beſteht die Bedeutung und der Werth dieſer Bew., obgl. ſie nicht im eigtl. Sinn Beweiſe (e re certa incertam confirmare) ſind. Auf dem Boden der vorchriſtl. Philoſophie entſtanden ſind ſie frühzeitig in die kirchl. Theol. aufgenommen und nicht bloß von den Scholaſt. ſondern auch von den proteſt. Dogm., beſ. mit Anſchluß an Thom. Aqu., verwendet worden ſowohl zur Bekämpfung der Ungläub. als auch ad fidei nostrae confirmationem. In dem Maß als das Anſehn der natürl. Theol. auf Koſten der geoffenb. ſich hob, wuchs auch ihre Bedeutung u. ſie traten allm. an die Stelle der chriſtl. Gottesgewißh. Kant leugnete ihre Beweiskraft, weil wir vom Ueberſinnl. keine obj. Gewißheit haben u. ließ nur das Poſtulat der prakt. Vern. gelten. Hegel ſtellte ſie wieder her als den Selbſtbeweis Gottes im Menſchengeiſt, ſofern Gott im Menſchen zu ſich ſelber komme und im Gottesgedanken des Menſchen ſich ſelbſt denke und ſei. Schon Reinh. hat ſie aus der chriſtl. Dogm. gewieſen, Vorleſſ. über

die Dogm. §. 30, dann Schleierm. I. §. 33; ebenso Thomas. I, 12, und Phil. bespricht sie nur um zu beweisen, daß sie nicht in die christl. Glaubensl. gehören II, 1—17, während sie Martensen §. 38 ff. als „die allgem. Ausgangspunkte für die Entwickl. des ursprüngl. Gottesbewußts." darstellt und Kahnis sie in der Darlegung des allgem. relig. Bewußts. abhandelt I, 153 ff.

1. Die Beweise (vgl. z. Folg. bes. Kahnis a. a. O.), die sich aus der **Reflexion auf die Welt** ergeben sind a) bei der Reflexion auf das **Sein** der Welt: der kosmolog. Beweis, der von der Welt auf den Welturheber zurückschließt nach Röm. 1, 19 f. Aehnlich schon Aristot. De mundo c. 6. Cic. Tusc. I, 28. De divinat. II, 76. — Aug. Conf. X, 6: interrogavi terram, et dixit: non sum. — Interrogavi mare et abyssos — et responderunt: non sumus deus tuus, quaere super nos. — Interrogavi coelum, solem, lunam, stellas: neque nos sumus deus, quem quaeris, inquiunt. Et dixi omnibus iis — dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos. — Interrogavi mundi molem de deo meo et respondit mihi: non ego sum, sed ipse me fecit. — Thom. Aqu. führt den Beweis aus der Kausalität auf dreifache Weise (viae); er schließt nämlich: 1) nach Aristot. von der Bewegung in der Welt auf ein primum movens quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt deum, 2) von den Wirkungen auf eine causa efficiens prima, 3) von dem Möglichen, was auch nicht sein kann und deßhalb einst nicht war (d. h. von dem zufälligen Sein) auf ein necessarium, welches per se necessarium ist. Diesen fügt er noch den Schluß von dem relativen Guten u. s. w. auf ein absolut Gutes u. von der Zweckmäßigk. der Welt auf einen höchsten Verstand hinzu. Aehnlich die protest. Dogmat., vor Allem Gerhard. Bes. betonte die Wolff'sche Schule den Schluß vom zufälligen Sein auf das nothw. u. somit ewige Sein als den zureichenden Grund für jenes. Kant leugnet, daß man die Kategorie der Kausalität über die Grenzen der sinnl. Welt hinaus anwenden dürfe und daß man mit der Idee des letzten Grundes auch die Existenz Gottes bewiesen habe. Und allerdings führt jenes Argument zunächst nur zu einem Weltgrund, welcher auch ein inweltlicher, im pantheist. Sinne, sein kann. Aber was sich der unmittelb. Empfindung unabweisbar aufdrängt, wenn die Betrachtung der Welt in ihr den Gedanken an Gott hervorruft, das bestätigt sich auch vor dem Denken. Die Welt als endliche kann nicht der Grund ihrer selbst sein; weder kann die Natur den Geist, noch der Geist die Natur hervorbringen; so fordert diese Welt eine Ursache außer ihr.

b) Die Reflexion auf die **Beschaffenheit** der Welt ergibt den physiko-theologischen oder teleologischen Beweis, welcher von der Zweckmäßigkeit der Welt auf eine höchste Intelligenz schließt Ps. 104, 24. Schon bei Anaxag., νοῦς, der weltordnende Verstand, Sokr., Xen. Memor. I, 4. IV, 3, Aristot., Cic. de nat. deor. II, 37. — Ferner Minuc. Fel. Oct. 17. 18: man müsse kein Auge und Verstand haben, um nicht zu sehen esse aliquod numen praestantissimae mentis quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur. Greg. Naz. Or. 18, 6. Athan. Or. c. Gr. 34. — Ebenso bei den Scholast. u. protest. Dogm. Später dann bes. in England gepflegt seit dem 17. Jahrh. u. neuerdings in den Bridgewaterbüchern vertreten, vgl. Köstlin, Gott in der Natur. 1852. Dieser Beweis

ist von besonderer Eindringlichkeit u. rechtfertigt sich auch vor dem Denken, sofern es die höchste Betrachtung der Welt ist, in ihr einen zweckvollen Organismus zu sehen, — eine Betrachtung welche weder durch die Paradoxien der Natur noch durch die Parodien des ins Kleinliche ausgedehnten Zweckbegr. gestört wird.

Daran schließt sich der historiko-theologische Beweis, welcher von der Teleologie der Geschichte auf einen höchsten Verstand und einen nach sittlichen Gesetzen waltenden Willen in derselben schließt. Bes. Joh. v. Müller, Brief an Bonnet 1782.

2. Die Beweise, die sich aus der **Reflexion des Menschen auf sich selbst** ergeben, sind a) der Beweis aus der **theoret. Vernunft.** Seine erste Form ist aus der Allgemeinheit der Gottesidee die Nothwendigk. u. damit die Wahrh. ders. zu folgern. Dieses argum. e consensu gentium hat schon Cic. De nat. deor. I, 17. Tusc. I, 13 u. dann auch die christl. Wissensch. bei Clem. Al. Strom. V, 14. Lact. div. instit. I, 2. Die zweite Form, aus der Idee in uns auf ihre Ursache außer uns die sie gewirkt hat zu schließen. Cartes. Medit. III. haec idea quae in nobis est requirit deum pro causa, deusque proinde existit. Die dritte Form ist der ontologische Beweis Anselms, Proslog. 2, welcher vom Inhalt der Gottesidee auf die Existenz Gottes schließt: convincitur etiam insipiens, esse in intellectu aliquid, quo majus cogitari non potest. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. — Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Weiter ausgebildet von Cartes. Medit. V, u. Leibnitz ep. ad Bierling (epp. ad div. ed. Kortholdt IV, p. 21). Dagegen wandte Kant ein (Kr. der r. V. S. 625 ff.), daß Existenz kein Moment der Vollkommenheit sei, also zum Inhalt eines Begriffes nichts hinzufüge. Hegel hat den Beweis wieder hergestellt (Encykl. §. 64 u. 76), aber in dem Sinn daß ihm die Gottesidee das Sein Gottes selbst ist.

b) Der Beweis aus der **prakt. Vernunft** folgert in seiner ersten Form aus der Thatsache des Sittengesetzes in uns den Urheber desselben außer uns: so schon Mel. u. Calv.; in der zweiten Form aus der Kollision des Sittengesetzes mit dem Glückseligkeitstrieb eine künftige Ausgleichung beider u. so denn ein absolutes Wesen, welches beide ausgleicht: so Kant, Krit. d. prakt. Vernft. 6. Aufl. S. 182 f. 213. Kr. der Urtheilskraft. 3. Aufl. S. 423. — Dem ist hinzuzufügen, daß Gott ein Postulat unsres gesammten geistigen Lebens sei, sofern dasselbe Gott als sein Ziel fordert, in welchem es allein seine Wahrheit findet. — Kurz: Gott u. sein Dasein zu glauben ist eine Vernunftnothwendigkeit u. ein sittliches Postulat, zugleich auch die unentbehrliche Grundlage der allgemein menschlichen Sittlichkeit und der gesammten sittlichen Lebensordnung.

§. 27. Die Erkenntniß Gottes.

Alle Erkenntniß Gottes ruht auf der Erfahrung von Gott, auf Grund deren Gott als die absolute Persönlichkeit erkannt wird — eine Erkenntniß, welche sich in der christlichen Erkenntniß von Gott als der heiligen Liebe vollendet.

Die Frage der Erkennbark. Gottes — welche die alte K. auf Grund der Unendlichk. u. Unerfaßbark. des göttl. Wesens, die Nominal. u. Kant auf Grund der Subjektiv. des menschl. Denkens verneinten — entscheidet sich durch die Erfahrbark. Gottes, wie sie im Verhältniß des Menschen u. des Christen zu Gott begründet ist u. eine dieser Erfahrung entsprechende, wenn auch relat., so doch wahre, Erkß. Gottes ermöglicht. Zwar die Möglichkeit einer Definition Gottes im eigentl. Sinn hat man von jeher bestritten, weil weder die Form der Definition auf den Unendlichen anzuwenden, noch bei der Unbegreiflichk. Gottes eine adäquate Definition von ihm zu geben sei, vgl. Twesten II, 1. S. 7. Es sei also nur aliqua descriptio möglich. So die Schol. u. unsre DD. Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus i. e. non perfecte cognoscimus quia est infinitus. Gerh. Aber das beeinträchtige nicht die Wahrh. der offenbarungsmäßigen Gotteserkenntniß. Gemäß dieser wurde Gott bezeichnet theils als essentia spiritualis infinita (Qu.) oder ens infinitum, perfectissimum, realissimum d. h. als das vollk. Sein, theils als spiritus independens (Bai. Holl.) oder ens necessarium d. h. als das nothwendige Sein. Aber wir sind nicht bloß der Absoluth. Gottes auf Grund unsrer kreatürl. Bedingth., sondern auch der Persönlichk. Gottes auf Grund unsres persönl. Verhältnisses zu ihm gewiß. Daher besser — wie jetzt gewöhnlich —: Gott ist absolute Persönlichkeit. Darin sind die Momente der Geistigkeit und der Einheit mitgesetzt. Der Begriff des Absoluten ist der der Unbedingth. u. der Unbeschränkth. Der Begriff der Persönlichk. ist der der Einheit von Selbstbewußts. u. Selbstbestimmung d. h. der Selbstangehörigkeit. Der Einwand des Pantheismus: omnis determinatio est negatio (Spin.), also sei absolute Persönlichk. ein Widerspruch in sich selbst, trifft bei der absol. Persönlichk. nicht zu. Denn die Abgränzung nach außen liegt nicht im Wesen der Persönlichk. selbst, sondern nur in der Entwicklung des Bewußtseins der endlichen Persönlichkeit.

§. 28. Gott als die absolute Persönlichkeit.

Ueber den Pantheism.: Weißenborn, Vorless. über Pantheismus u. Theismus. Marburg. 1859. — E. Böhmer, De pantheismi nominis origine et usu et notione. Hal. Sax. 1851. — Luthardt, Apologet. Vortr. I. 3. Vortr. S. 46 ff. — Heyder, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche. 1866, 2.

1. Pantheismus u. Theismus bezeichnen nicht bloß einen Gegensatz der Anschauung von Gott, sondern auch von der Welt, von der Lebensaufgabe u. allen sittlichen Gemeinschaften des irdischen Lebens. Der Pantheism. war zunächst ein relig., u. als solcher ist er die Grundlage des Polytheism. u. aller Naturreligion. Dann wurde er philos. Panth., in die griech. Philosophie zuerst durch die Eleaten eingeführt, während Plato u. Aristot. den Standpunkt des Theism. wissenschaftl. rechtfertigten. In die christliche Welt ist er hauptsächlich durch die neuplat. Philosophie übertragen worden u. hat in der Mystik eine Stätte gefunden. Den erfolgreichsten Anstoß hat für die moderne Anschauung Spin. gegeben. Die höchste Ausbildung hat der Panth. in der hegel'schen Philos. erfahren. Im Worte Pantheismus bezeichnet πᾶν nicht Alles, sondern das All: das All ist Gott oder Gott ist das All, d. h. die Einheit der Welt.

Der Pantheism. ist ein zweifacher: der oriental., welcher die Welt in Gott aufgehen läßt, somit Akosmismus ist, daher eigentl. kein Werden kennt sondern nur ein Sein, dessen Modifikation nur die Einzelerscheinung ist (Eleaten, Spinoza); u. der occident., welcher Gott in der Welt aufgehen läßt, somit Atheism. ist, daher eigentl. nur ein Werden kennt, aber nicht ein Sein, sondern das Absolute stets nur auf dem Weg zum Sein sieht, also als Prozeß faßt (Heraklit, Stoa, Fichte, Schelling, Hegel). Aber beidemal kommt die Idee u. die Thatsache der Persönlichk. nicht zu ihrem Recht.

2. **Die außerbibl. Geschichte des Gottesbegriffs** ist eine Geschichte der Depravation desselben. Vgl. Röm. 1, 18 ff.[1] Das Heidenthum ruht auf einer Sünde der Undankbarkeit u. der Verkennung Gottes. 1) Indem man Gott in die Natur hereinzog, kam es zur Verkennung seiner Persönlichk. im Pantheism. 2) Aber da der Mensch ein persönl. Verhältniß zur Gottheit fordert, wurde die absolute Macht polytheistisch gefaßt, mit Verkennung der Absolutheit. Daneben erhielt sich der Monotheism. als Postulat, wie bei Homer in der Moira, nach Homer in der Stellung des Zeus, vgl. Nägelsbach, Homer. Theologie. 2. Aufl. S. 127, Nachhomer. Theol. S. 138; u. wurde später denkend zu gewinnen gesucht in der Philos., z. B. des Xenophanes, aber ohne eine Macht des Lebens zu werden. 3) Und zugleich wurde die reine Geistigkeit Gottes verkannt u. die Götter ἀνθρωποφυεῖς u. ἀνθρωποειδεῖς, vgl. Näg., Hom. Theol. S. 13 ff., wogegen die spätere Philosophie ebenfalls eine unwirksame Reaktion versuchte, Näg., Nachhomer. Theol. S. 428 f.

Die ältesten Denkmale des Gottesbegriffs sind die Gottesnamen. Θεός ist nicht auf die sanskrit. Wurzel div (deus) leuchten, glänzen zurückzuführen (vgl. Curtius, Grundz. d. griech. Etym. II, 94 ff.), sondern entw. (mit Curt.) auf θές flehen, so daß es e. Adj. im pass. Sinn wäre, ähnlich wie λοιπ-ός; od. (mit Göttling, Ges. Abh. I. 1851 S. 183 u. Hainebach, Gieß. Progr. 1866 S. 20) auf τίθημι (Wurzel θε) setzen, ordnen (νομεθέτης), wie schon Herodot II, 52 u. Etym. M. 445, 48: ὁ πάντων ποιητής, κ. τῆς τῶν πάντων κατασκευῆς αἴτιος, also = Schöpfer. Ueber das deutsche got, nicht = „gut" sondern wahrscheinlich verwandt mit dem pers. Khodâ, Zend quadâta, a se datus; od. (nach Windischmann) mit κεύθω (abscondo): der Verborgene; od. (nach Graff) mit dem sanskr. gudh = tegere, also zunächst Bezeichnung des Himmels; vgl. Raumer, Einwirkungen des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache. 1855. S. 338.

3. **Der biblische Gottesbegriff.** Der allgemeinste Begriff von Gott in der Schrift ist: das Leben. So im A. T.: der Lebendige, Gen. 16, 14. 24, 62. 25, 11, im Gegensatz zu Fleisch (Mensch) Deut. 5, 23 (26), deßhalb das Leben u. die Befriedigung des Menschen z. B. Ps. 42, 3. 84, 3. Im N. T.: Joh. 5, 26. 1 Joh. 5, 20. Und dasselbe liegt im Begriff des Geistes Joh. 4, 24. Denn τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν. Die nähere Bestimmung ist enthalten in den Aussagen von Gott als Licht, 1 Joh. 1, 5, im Sinne der Heiligk., u. als Liebe, 1 Joh. 4, 8. 16. Vgl. §. 29.

Die Anschauung von Gott ist niedergelegt in den **Gottesnamen**, besond.

1) Vgl. auch Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker. Ztschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft. 1852, I. S. 67—77: Die Götter waren Lichtgötter, sittlicher, nicht naturhafter Art.

Elohim u. Jehova. Vgl. Hengstenberg, Beitr. zum A. T. II, 18 ff. Tholuck, Verm. Schrift. I, 377 (gegen die Annahme eines ausländ. Ursprungs aus Aeg. oder Phön. u. s. w.). Hävernick, Vorless. über die Theol. des A. T. S. 37 ff. Steudel, Vorless. über die Theologie des A. T. S. 139. Delitzsch, Gen. S. 30 ff. Hofmann, Schriftbeweis, I, 76 ff. Keil, Komm. zur Gen. S. 35 f. Oehler, in Herzogs Real-Encykl. unt. d. W. Jehova. — אֱלֹהִים nicht von אָלַה = אוּל mächtig sein, sondern von אָלַהּ (arab.) fürchten: *σέβας*, *σέβασμα*, numen tremendum, wie פַּחַד Gen. 31, 42. 53. u. מוֹרָא Ps. 76, 12. Der Plural weder polyth., noch trinit., noch Majestätsplural, noch kollektiv (die Engel einschließend), sondern Plur. der Abstrakt. — Außerdem שַׁדַּי, אֲדֹנָי = הָאָדוֹן, עֶלְיוֹן. — יהוה, nom. propr., schon vormosaisch — trotz Exod. 6, 3, vgl. die Namen Jochebed (Exod. 6, 20) u. Moriah — der spezif. Name des Gottes Israels, als des Heilsgottes. Nach der authent. Erklärung Gottes: ich bin der ich bin, bezeichnet er Gott nicht als den Ewigen, noch als den absolut Seienden, sondern als den Freien, der in freier Selbstbestimmung u. Selbstgleichh. ist was er ist — nämlich in seiner geschichtl. Offenb. LXX *ὁ κύριος*, im N. T. der Vater Jesu Christi.

4. **Die kirchliche Theologie** hat, Gott als die absol. Persönlichk. voraussetzend, zunächst im Anschluß an die neuplat. Philosophie den Begr. des reinen Seins betont: *τὸ ὄν*, *ὁ ὤν*, *ὁ ὄντως ὤν*. So bis auf Joh. Dam. herab. Die Abendländer betonen mehr die Momente der Persönlichkeit, Tert. im bedenklich lautenden Wort Adv. Prax. 7: quis negabit deum corpus esse, etsi spiritus est; Augustin das Moment des Selbstbewußtseins, als Basis seiner trinitarischen Konstruktionen; Junil. Afrikanus im 6. Jahrh. den Willen: nec est in eo aliud essentia quam voluntas; und in diesem Sinne wird auch die Aseität gefaßt: Hieron.: deus ipse sui origo suaeque causa substantiae est; Lakt.: deus ipse se fecit. — Im Mittelalter betont Anselm augustinisch die Intelligenz oder das Selbstbewußtſ.; Thomas das Sein: sua essentia est suum esse; Gott ist zwar actus purus, aber in welchem aller Unterschied sich aufhebt: idem in deo intelligere et esse, velle et esse. Duns Scotus dagegen faßt Gott als freies Subjekt, aber seine Freiheit ist wenigstens der Welt gegenüber Willkür. — Während Luther die spekulative Gotteserkenntniß der Scholastiker abweist u. Gott von der Heilsoffb. aus erkannt wissen wollte (vgl. §. 24), von wo ausgehend er ihn theils als die allenthalben wirksame Macht oder als das Leben, theils als die Liebe faßte und besonders die letztere als das eigentliche Wesen Gottes betonte —: so hat dagegen die protest. Dogm. seit Gerh. wieder zur Scholastik zurückgegriffen u. ihre Bestimmungen herübergenommen, und zwar auf Thomas zurückgehend Gott als Sein bezeichnet: deus est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Deus est mera et simplicissima essentia. In deo idem est esse et intelligere et velle. Wogegen Calov.: non per *τὸ* esse simpliciter, sed per *τὸ* esse summe actuale distinguitur deus ab aliis; nach Joh. 4, 24 betont er den Begriff des absol. Geistes u. die Momente des intellectus u. der voluntas. Die neuere Theol. hat, ausgehend vom Begriff der Aseität Gottes, wonach Gott causa sui ist, vor Allem den Willen als das Wesentliche in Gott gefaßt, vgl. bes. Thomas. I, 34 f. Da-

gegen polemisirt Philippi und bezeichnet Gott als absol. Substanz, absol. Subjekt u. absol. Liebe; Kahnis als den unendl. Geist.

§. 29. Gott als die heilige Liebe.

Die ethische Vollendung der Gotteserkenntniß ist die aus der Heilsgeschichte resultirende Erkenntniß Gottes als der heiligen Liebe.

1. In seiner ethischen Bestimmth. gefaßt, wie er für uns als sittliche Persönlichkeiten ist, ist Gott der **Gute**. Matth. 19, 17. Mark. 10, 18. Luk. 18, 19. Die griech. VV. *τὸ αὐτὸ ἀγαθόν*. Aug. bonitas est substantia dei. Anselm essentialiter est bonus. Gerh. deus est vere bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa. Rettberg, Religionsphilos. S. 119: „Für Gott kann die Idee des Guten nichts Aeußeres sein, er muß das Gute selbst sein. Das Gute aber ist die Uebereinstimmung Gottes mit sich selbst. Gott will als Geist diese Harmonie mit sich selbst u. s. w. Der Wille Gottes ist das Wollen alles Guten." „Gott will sich selbst als den Guten." — Darin liegen die zwei Seiten der absol. sittl. Vollkommenheit und des bonum communicativum sui, d. h. der Heiligk. u. der Liebe.

2. **Die Heiligkeit.** Ueber die Schranke des außerbibl. Begriffs von der Heiligk. der Gotth. vgl. Nägelsb., Homer. Theol. S. 31. — Schrift: קָדוֹשׁ, im A. T. Wesensbezeichnung, besonders bei Jesaja geradezu Name Gottes, bezeichnet zunächst die Absonderung vom Gemeinen im Gegensatz zu חֹל, wie *ἅγιος* zu *κοινός*, so den überweltlich Erhabenen Ps. 99, 5. 9. Jes. 6, 3. Dann aber im sittlichen Sinn die Absonderung von aller Sünde, als ethische Selbstbejahung Gottes. Lev. 11, 44, besonders im N. T. Joh. 17, 11. Apok. 6, 10. In der kirchlichen Theologie gewöhnlich bestimmt sowohl negat. als summa omnisque labis expers puritas, Qu., wie auch pos als rectitudo voluntatis divinae qua omnia, quae recta et bona sunt, aeternae suae legi conformiter vult, Bai. Budd.

3. **Die Liebe.** Ueber die Schranke des außerbibl. Begriffs von der Liebe der Gottheit vgl. Nägelsb., Hom. Theol. S. 33 ff., Nachhom. Theol. S. 58—70. In der Schrift ist die Liebe Wesensbezeichnung Gottes im Sinn der Selbstmittheilung und charakterisirt so das gesammte heilsgeschichtl. Verhalten Gottes 1 Joh. 4, 8. 16 (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*). — In der kirchl. Theol. wurde seit Augustin und den Victorinern der Begriff der Liebe zur Konstruktion der Trinität verwandt. — Luther: „Das heißt Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit sondern bei der Güte und Liebe ergreift." Zu 1 Joh. 4, 16: „Was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt, es sei eine hohe edle Qualitas in der Seele u. die allerköstlichste u. vollkommenste Tugend wie die Philosophi und Werklehrer davon reden, das ist doch Alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Mund herausschüttet und spricht: Gott ist selbst die Liebe und sein Wesen ist eitel lauter Liebe, daß wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er solch ein Bild treffen das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe die Himmel u. Erde füllet. Und wiederum wenn man könnte die Liebe malen u. bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja nicht engelisch und himmlisch, sondern Gott selbst wäre". — Die DD. unterscheiden die caritas na-

turalis, qua deus semet ut summum bonum, pulchrum necessario amat suamque bonitatem communicat intra se, u. die caritas libera, qua fertur extra ad creaturas, nominatim ad homines, Dannh. Die neuere Theologie betont mit Vorliebe die Liebe als Wesensbestimmtheit Gottes. Vergl. besonders Sartorius, Die heil. Liebe. I. S. 1 ff. Außerd. Nitzsch, Liebner, Schöberlein u. s. w.

§. 30. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Elwert, Versuch einer Deduction der göttl. Eigenschaften. Tüb. Ztschr. 1830. — Bruch, Lehre von den göttl. Eigenschaften. Hamb. 1842. — Moll, De justo attributorum dei discrimine. Hal. 1855. P. I.

Die Eigenschaften als die Beschreibung des Verhältnisses Gottes zur Welt entsprechen der Doppelstellung Gottes zur natürlichen und zur sittlichen Welt.

1. Begriff der göttl. Eigenschaften und ihr Verhältniß zum göttl. Wesen. Die attributa, im Unterschied von den proprietates die sich auf die trin. Verhältnisse, u. von den praedicata die sich auf bestimmte Handlungen (z. B. Schöpfung u. dgl.) beziehen, wurden von jeher als die nähere Beschreibung des göttl. Wesens selbst angesehen u. so denn mit diesem identificirt. So Augustin, die Scholastik, Melanchth.: virtutes sunt ipsa essentia. Gerh.: attributa div. in se ac per se considerata sunt realiter et simpliciter unum cum div. essentia. Daß der Verschiedenh. der Eigenschaften eine objekt. Realität in Gott selbst entspreche, so daß sie objektiv von einander unterschieden wären, wird verneint. Aug., De trin. VI, 7: eadem magnitudo eius est quae sapientia et magnitudo, et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia, et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse. Der Unterschied besteht also nur für unser subj. Denken v. Gott. Als bloß nominell wird er von den Nominal. gefaßt: Occam, Gabr. Biel u. s. w. attrib. div. nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia div. distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. Als objektiv begründet von den Thomisten u. den prot. Dogm., nicht als eine distinctio rationis ratiocinantis d. h. als eine rein subj. Unterscheidung, sondern als eine dist. rationis ratiocinatae d. h. als eine obj. begründete. Aber nicht als unterschiedliche Momente des Wesens Gottes selbst, da v. Gott absol. Einfachheit — summa simplicitas — gilt, sondern unsres Begriffs von Gott: Si proprie et accurate loqui velimus, deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia quae nec realem differentiam, nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. Quia vero simplicissimam dei essentiam uno adaequato conceptu adaequate concipere non possumus, ideo inadaequatis et distinctis conceptibus inadaequate essentiam div. repraesentantibus eam apprehendimus, quos inadaequatos conceptus attributa vocamus. Et sic intellectus noster distinguit quae a parte rei distincta non sunt. Qu. Daher Holl.: attrib. div. ab essentia div. et a se invicem distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter, se-

cundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento. Und verwandt hiermit Schleierm. I. §. 50: „Alle Eigenschaften welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen". Er löst alle Eigenschaften in den Begriff der göttl. Ursächlichkeit auf, welche nur in mannigfaltige Beziehung zur Welt gesetzt wird. Dagegen richtig Nitzsch: „Die Eigensch. sind begriffliche Auffassungen der Beziehungen u. zwar wirkl. Beziehungen Gottes zur Welt". Aehnlich Bruch: „Sie fallen nicht in das Wesen Gottes sondern in seine Offenbarung". Thomasius unterscheidet die absoluten oder immanenten Eigenschaften, die auf den Wesensbestimmtheiten ruhen, und die relativen oder transeunten Eigenschaften, welche bloß Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken, und gibt dann dieser Unterscheidung eine weitreichende Folge in der christolog. Frage.

2. **Die Gewinnung der Eigenschaften.** Nach dem Vorgang des Dionys. Areop. (ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ, ὑπεροχῇ, ἀφαιρέσει) bildete die Scholastik die tres vias causalitatis, eminentiae et negationis aus zur Gewinnung der Eigenschaften als der göttlichen Vollkommenheiten. Diese Lehrweise nahm Gerh. herüber (vgl. I, 113 ff.), nach ihm nur noch Musäus (Introd. in theol. p. 83 ff.) und noch bestimmter Hollaz, diese beiden jedoch nur zur Gewinnung der natürlichen Gotteserkenntniß. Seitdem aber wurde dieß heimisch in der prot. Dogm. Den hierin sich vollziehenden Rückschluß von der Kreatur auf Gott rechtfertigte man durch die allgemeinen Grundsätze: 1) für die via causalitatis: effectus testatur de causa eiusque perfectione, 2) für die via eminentiae: quidquid exstat in effectu, praeexistit in causa, 3) für die via negationis: quod summe perfectum est, ei nullus inest defectus. Diese Erkenntniß ist zwar ἀνθρωποπαθῶς, aber condescendit nobis deus ut nos consurgamus, Augustin (Gerh.). „Den Menschen bildend theomorphosirte Gott, nothwendig anthropomorphosirt darum der Mensch", Jakobi.

3. **Die Eintheilung der Eigenschaften.** 1) Entweder bloß formal in negativa (unitas, simplicitas, immutabilitas, infinitas, immensitas, aeternitas) u. positiva (vita, scientia, sapientia, sanctitas, justitia, veracitas, potentia, bonitas, perfectio), Bai. oder besser 2) in absoluta s. immanentia, quiescentia, quae essentiam div. describunt absolute et in se, citra respectum ad operationem (perfectio sive majestas u. beatitudo, unitas sive simplicitas, spiritualitas u. invisibilitas, veritas, bonitas, independentia in essendo, aeternitas, immensitas, omnipraesentia, incomprehensibilitas, immutabilitas etc.) u. respectiva s. relativa, operantia, quae ad ἐνέργειαν referuntur (vita u. immortalitas; nach Seiten des intellectus: omniscientia u. omnisapientia; nach Seiten der voluntas: benignitas, amor, gratia, misericordia, patientia, sanctitas, justitia, potentia, veracitas), Kön., Qu., Cal., Holl. 3) Aehnl. Neuere vielfach: Eigenschaften des Seins, des Wissens und des Wollens; oder wie Hase: die allgem. Attrib. der Absoluth. Gottes gegegenüber den denkbaren Beschränkungen (Ewigk., Allggw., Unveränderlichk., Selbstgenugsamk., unendliche Liebe), u. die spez. Attrib. nach dem Schema der Geistesformen, oder

Attrib. der Erkenntn., des Willens u. des Gefühls. Oder: metaphysische (phys., natürl.) und moralische (Reinh.). Philippi: Eigenschaften der absol. Substanz (Ewigk., Allgegenw.), des absol. Subjekts (Allm., Allwissenh.), der absol. Liebe (Weish., Gerechtigk., Güte). Kahnis: Eigensch. der absol. Selbstbeziehung od. imman. (1. der Unendlichk., neg.: Einh., Unermeßlichk., Ewigk., Unveränderlichk., pos.: Aseität u. Allgenugsamk.; 2. der Geistigk., neg.: Immaterial. u. Leidenschaftslosigk., pos.: absol. Selbstwissen od. Wahrh., Selbstwollen od. Heiligk., Selbstfühlen od. Seligk.), u. Eigensch. der Weltbeziehung od. transeunte (1. allgem.: Welterhabh., Allgegw., 2. bes.: des göttl. Wissens: Allweish., Allwissenh., des göttl Wollens: Allm., Gerechtigk., des göttl. Gemüths: Liebe). 4) Dagegen Schleierm. nach der verschiedenen Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf Gott: sofern sich noch kein Gegensatz in dems. entwickelt hat, sondern dass. das allgem. Verhältniß von Gott u. Welt ausdrückt (Ewigk., Allgegenw., Allm., Allwissenh.), sofern in dems. das Bewußts. der Sünde vorhanden ist (Heiligk. u. Gerechtigk.), und sofern der durch die Sünde gesetzte Gegensatz durch die Gnade aufgehoben ist (Liebe u. Weisheit). Hierin ist richtig die Beziehung auf die doppelseitige Welt, die natürliche u. die sittliche. Darnach werden die Eigenschaften ebensowohl zu entwickeln wie auch einzutheilen sein. Hiermit ist zu kombiniren Nitzsch: Eigenschaften der Abgezogenheit u. der Bezogenheit zur Welt. So ergeben sich denn I. die göttl. Wesensbestimmtheiten, im Wesen Gottes als der absol. Persönlichk. u. der heil. Liebe begründet — nach der Schr.: Leben (Aseität, Allgenugsamk., Seligk.), Licht (Heiligk., Wahrh.), Liebe; II. die Eigenschaften des göttl. Weltverhältnisses, demnach 1. die Eigenschaften, welche das Verhältniß Gottes der absol. Persönlichk. zur natürlichen Welt bezeichnen, u. zwar 1) die der Abgezogenh. gegenüber der zeitl. u. räuml. Welt (Ewigk., Unräumlichk. oder Unendlichk., Unveränderlichk.), 2) die der Bezogenh. zu Zeit und Raum (Allgegenw., Allm., Allwissenh., Weish.); 2. die Eigensch., welche das Verhltn. Gottes der heil. Liebe zur sittl. Welt bezeichnen, u. zwar 1) die der Abgezogenh. d. h. der Heiligk (Gerechtigk., Wahrhaftigk.), 2) die der Bezogenh. d. h. der Liebe (Treue, Güte, Gnade, Barmherzigk., Geduld u. Langmuth).

4. **Die einzelnen Eigenschaften.** Da die alten DD. die Attribute mit dem Wesen Gottes selbst identificiren, so unterscheiden sie in ihren Aufzählungen nicht zwischen den Wesensbestimmtheiten und den Eigenschaften im Sinne der Verhältnißbezeichnungen. Da nach der Ansicht der DD. attributa dei nullum ordinem habent a parte rei, quia ita in ipso sunt ut sint ipse, ita insunt ut nihil antecedat nihil subsequatur, so ist alle Ordnung e. subj., und so denn auch bei den DD. verschieden. Die Ordnung bei Quenst. ist diese:

Zu den **attrib. absoluta** od. **immanentia** sive quiescentia, welche das Wesen Gottes absolute et in se ohne Rücksicht auf Wirksamkeit beschreiben, gehören:

Perfectio: deus omnes complectitur perfectiones, et omnem excludit imperfectionem, nullusque in eo defectus cogitari potest, nihil decedit, nihil accedit, imo etiam nihil accedere vel decedere potest; ex se et per se omnia habet omniaque agit. Aus der perf. folgen:

Majestas: dei sublimitas et eminentia ob quam gloriosissimus est; u. die

Beatitudo: omnibus malis caret et omnibus bonis affluit.

Unitas: unus est unitate essentiali, singularissima et perfectissima, sive unitate indivisa indivisibili prorsus. Ihre Folge ist die

Simplicitas: omnis omnino compositionis expers est; dahin gehören auch die compos. ex subjecto et accidentibus (in deum enim accidentia proprie non cadunt), ex essentia et existentia (est enim deus ens necessarium, de cuius essentia est necessario esse et existere).

Spiritualitas: omnis corporeae molis expers est. Hieraus fließt die

Invisibilitas: τὸ ἀσώματον enim ἐστὶν ἀόρατον, clara et intuitiva dei visio est vitae aeternae praemium.

Veritas (näml. die metaphysica, im Unterschied v. d. veritas moralis s. veracitas); ipse verus essentia et natura deus est et a falsis et fictitiis diis distinguitur.

Bonitas, qua ipse a se ipso et per se ipsum summe bonus est;

Independentia, qua ipse a nulla alia dependet causa, sed a se ipso est.

Aeternitas. Pf. 90, 2. 102, 27. 28. 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Existentia et duratio dei permanens sine principio et fine omnique successione aut vicissitudine. Richtiger: die Ueberzeitlichk., welche von der Zeitlichk. nicht quantitativ sondern qualit. unterschieden ist, als die reine Gegenwärtigkeit. Schleierm., mit irriger Auflösung der einzelnen Eigenschaften in den Begriff der absol. Ursächlichk. (— die spinoz. natura naturans —): die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichk. Gottes.

Immensitas. 1 Kön. 8, 27: ubietas dei interminabilis, qua deus non potest non essentia sua ubique esse, u. zwar nicht bloß virtute od. scientia, sondern auch natura et essentia. Die nächste Folge der immens. ist die potentia illocaliter adessendi omnibus omnino ubi (die Ueberräumlichkeit Gottes, vermöge deren er allem Raum gegenwärtig sein kann). Die weitere Folge ist dann die wirkl. ubiquitas et omnipraes.

Omnipraesentia Pf. 139, 7 ff. Jer. 23, 23 f. Ap.-G. 17, 14, sowohl essentialis (ἀδιαστασία s. substantialis adessentia dei ad creaturas) als operativa (ἐνέργεια, efficax operatio). Die erste nach den Schol. (Gerh.) zu denken: non localiter s. circumscriptive nec definitive (üb. diesen Terminus vgl. den Anhang) sed repletive, aber nicht modo corporeo, sed divino, quod deus nullo loco conclusus omnia loca propter essentiae suae immensitatem contineat, omnia instar minutissimi puncti in se continens; auch nicht im Sinne einer Vertheilung, sondern ubicunque est, totus est. Die adessentia wird gelehrt im Gegensatz zur socin. u. deist. Anschauung, welche nur von einer operatio weiß u. zwar als einer actio in distans. Schleierm.: die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit. — Etliche der alten Theol. (Feuerborn in Gießen, u. sächs. Theol.) lehrten auf Grund von Joh. 14, 23 eine specialis approximatio essentiae div. ad substantiam credentium. Dagegen erklärten sich aber die Tübinger, besonders Thummius, dann

die Jenenser Gerhard und Musäus (vgl. Bai. p. 152 ff.), welche darin nur eine gratiosa operatio gefunden wissen wollen.

Immutabilitas: perpetua essentiae divinae et omnium eius perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum tum ethicum, so daß also bei Gott keine Veränderung weder hins. seines Seins, noch seines Willens stattfindet. Man kann auch keine accidentia von Gott aussagen ob summam eius simplicitatem. Und der altkirchl. Satz: in deum nulla cadit mutatio gilt auch für die decreta voluntatis: quod non mutat eam nec illius eum poenitet. — Aber man wird daran festhalten müssen, daß Gott in die Geschichte eingeht. — Die Frage der Unveränderlichkeit Gottes hat in den neueren christol. Verhandlungen üb. die Kenosis Bedeutung erhalten. Vgl. §. 51, Schluß.

Incomprehensibilitas: ratione essentiae suae et proprietatum essentialium a nulla mente finita perfecte concipi etc. potest.

Zu den **attrib. respectiva** od. **operativa,** welche sich auf die göttl. Wirksamkeit beziehen, gehört vor Allem:

Vita, qua essentia div. se semper actuosam demonstrat: deus semetipsum perfectissime actuat per actus intrinsecos et immanentes, cognoscendi et volendi. Dazu gehört negativ:

Immortalitas: moriendi impossibilitas et vivendi necessitas, ferner

Intellectus (principium actionum divinarum dirigens) u. Voluntas (principium agendi dirigens). Nach der Seite des intell. kommt Gott zu:

Omniscientia, qua deus ἀθρόως, uno simplici et aeterno intelligendi actu omnia scit quaecunque fuerunt, sunt et erunt, aut etiam ulla ratione esse possunt. Nec tantum absolute, sed etiam conditionate futura, sive possibilia. 1 Kön. 8, 39. Ps. 7, 10. 139, 1 ff. Prov. 15, 3. Matth. 6, 32. Ap.-G. 15, 8. Die scientia wird in Bezug auf die Objekte eingetheilt in naturalis s. simplicis intelligentiae et necessaria, quatenus deus ab aeterno et antecedenter cum se ipsum necessario existentem, tum res alias omnes possibiles ut tales cognoscit (im Gegensatz zum empir. Wissen des Wirklichen), und in libera, qua deus consequenter omnes res existentes cognoscit, daher auch als scientia visionis bezeichnet, vermöge welcher Gott die wirkliche Existenz erkennt coram intuendo. Dazu fügte man noch die scientia media, de futuro conditionato s. futuribili (das Wissen des Hypothetischen), auf Grund von 1 Sam. 23, 11 ff. Jer. 38, 17—20. Ez. 3, 6. Ps. 139, 2. 4 u. Matth. 11, 21 ff., eine scientia eorum quae neque facta neque futura sunt, sed sub conditionibus quibusdam vel fuissent, vel forent. Die Lehre selbst von dieser sc. media findet sich schon bei Thom. Aq., welcher diese sc. als sc. simplicis intelligentiae von der sc. visionis unterscheidet; der Ausdruck kam in der Schule der Jesuiten auf, im antiprädest. Interesse, u. ging von da in die protest. Dogm. über, aber nicht ohne Widerspruch, Qu. I, p. 317 ff., welcher diese sc. als sc. simplicis intelligentiae mit der naturalis identif. wissen will. — Die Art der Erkenntniß wird bezeichnet als intuitiva, im Gegensatz zum demonstrativen u. discursiven Erkennen, simultanea, im Gegensatz zum successiven, distinctissima s. certissima, u. verissima. — Als Wissen des Zukünftigen: praescientia

Jes. 41, 22 ff. 42, 9. 43, 12. Die Präscienz ist nicht kausativ, wie sie der Prädestinatianismus faßt: Calv., Instit. III, 23, 6: nec alia ratione quae futura sunt praevidet, nisi quia ut fierent decrevit. So auch irrig Schleierm. I. S. 321 f.: „das göttliche Denken ist ganz dasselbe mit dem göttlichen Wollen, u. Allmacht u. Allwissenh. einerlei." — Sie geht auch auf die freien Handlungen als freie, ohne also die Freiheit derselben aufzuheben. Ueber den Anthropomorphismus der Präscienz vgl. Aug., De diversis quaest. II, 2: quid est praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praesc. sed tantum scientia dici potest. Aber für Gott, sofern er in die Geschichte eingeht, ist die zeitliche Folge eine Wirklichkeit

Omnisapientia: exquisitissimum dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem, Baier. Hiob 12, 13. 28, 20 ff. Ps. 104, 24 ff. Röm. 11, 33 ff. Auch Ap.-G. 17, 27. — Sie ist aber nicht sowohl auf einzelne Zwecke als vielmehr auf den schließl. Heilszweck zu beziehen und daher vornäml. in der Heilsoffenb. u. Heilsverwirklichung zu finden; Jesus Christus ist die Erscheinung der göttlichen Weisheit. 1 Kor. 2, 7 f. Eph. 3, 10 f. Die göttliche Thorheit 1 Kor. 1, 20 ff. Zu beschränkt Schleierm.: „Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnende und bestimmende Prinzip".

Voluntas, libertas voluntatis, entsprechend der scientia, hier nicht als das Vermögen des Willens in Gott gemeint, sondern als sein Verhalten zum Außergöttlichen, vermöge dessen Gott ab aeterno a se ipso uno constantique et liberrimo actu vult omne bonum ab intellectu cognitum (Qu.). Denn Gottes Wille geht nur auf das Gute. Von der voluntas dei naturalis, vermöge deren Gott sich selbst nothwendiger Weise will, unterscheidet sich diese vol. libera von der hier die Rede ist. Diese bestimmt sich nach den Obj. verschieden und wird daher eingetheilt 1) in antecedens u. consequens, sof. sie im Heilsrath den Glauben des Menschen mit in Rechnung nimmt (vgl. Die Lehre v. d. Präd. §. 33, 2), 2) absol. u. conditionata, je nachd. Gott unbedingt od. bedingt etwas will, 3) abscondita (Röm. 11, 33) d. i. der verborgene Geschichtswille Gottes u. revelata d. i. der im Wort offenbare Heilswille Gottes (vgl. §. 33, 2). Sof. der Wille Gottes e. Wille des Absoluten ist, ist er ein schlechthin freier, nicht bloß in der Natur (z. B. Ps. 135, 6), sondern auch dem Menschen gegenüber (z. B. Röm. 9, 18. 19), — Gott ist ein agens liberrimum —; aber sof. er e. Wille der heil. Liebe ist, ist er e. ethisch bestimmter u. bedingter. Daraus würden die Eigensch. dieses eth. Willens od. Gottes als der heil. Liebe gegenüber der sittl. Welt abzuleiten sein. Aber Qu. hält in s. Aufzählung der Eigenschaften die Beziehungen auf die natürl. u. auf die sittl. Welt nicht aus einander. —

Benignitas s. bonitas relativa qua deus erga creaturas sese bonum et beneficum ostendit; generalis: omnes creaturas, specialis: angelos et homines amore sibi adhaerentes complectitur. Sie umfaßt amor, gratia,

misericordia, clementia, patientia etc. — Wir machen vielmehr die Liebe zu dieser umfassenden Eigenschaft.

Amor dei est, quo ipse cum objecto amabili se suaviter unit. Sie schließt (nach Cal.) das Dreifache ein: affectus dei quo erga nos inclinatur, desiderium quo in nos rapitur, gaudium quo in nobis sibi unitis acquiescit. Holl.: amare significat velle alicui bonum. Besser Schleierm.: „Die göttl. Liebe als die Eigenschaft, vermöge deren das göttl. Wesen sich mittheilt, wird in dem Werke der Erlösung erkannt." Vgl. Joh. 3, 16. Uebrigens vgl. §. 29, 3. — Die Scholast. theilten die Liebe ein in amor complacentiae (amat deus omnes res creatas, vel potius summum bonum quod cum illis communicavit), amor benevolentiae (peculiariter amat homines) u. amor amicitiae (fideles in gratiam receptos).

Gratia, favor gratuitus quo creaturae rationali ac inprimis credentibus hominibus benefacit. Aug.: gratia non est gratia ullo modo, si non est gratuita omni modo. Die Gnade geht vornäml. auf den Sünder, Exod. 34, 6. Joh. 1, 14 ff.

Misericordia, benignitas dei erga miseros. Ps. 25, 6. 103, 8. Luk. 1, 72. 2 Kor. 1, 3. Nicht ein passionis affectus, sondern ein effectus, wohl aber voluntatis divinae propensio, qua deo cordi est miseria hominis eandemque sublevatam cupit. — Longanimitas, *μακροθυμία*, clementia: benignitas in differendis peccatorum poenis Exod. 34, 6. Röm. 9, 22. — Patientia: benignitas in tolerandis aliquamdiu hominum peccatis Exod. 24, 6. Ps. 145, 8. Röm. 2, 4. 3, 25.

Sanctitas: rectitudo divinae voluntatis, qua omnia quae recta atque bona sunt aeternae suae legi conformiter vult, Bai. Oder summa omnisque omnino labis aut vitii expers in deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis, Quenst. Lev. 19, 2. Deut. 32, 4. Ps. 5, 5 ff. 92, 16. Matth. 5, 48. 19, 17. 1 Joh. 1, 5 ff. 1 Petr. 1, 15 f. Mit unrichtiger Beschränkung Schleierm.: „Diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist". Vgl. §. 29, 2.

Justitia: summa et immutabilis voluntatis div. rectitudo, a creatura rationali quod rectum et justum est exigens, Qu. Oder Attrib. div. *ἐνεργητικόν*, vi cuius deus omnia quae aeternae suae legi conformia sunt vult et agit (Ps. 92, 16), creaturis convenientes leges praescribit (Ps. 19, 8), bonos remuneratur (Röm. 2, 5—7. 2 Thess. 1, 6 f.) et impios punit (Ps. 119, 137. Röm. 1, 32. Ap.-G. 17, 31. 2 Thess. 1, 6. Röm. 3, 8), Holl. Mit unrichtiger Beschränkung Schleierm.: „Diejenige göttl. Ursächlichk., kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigk. ein Zusammenhang der Uebel mit der wirklichen Sünde geordnet ist". Gerechtigkeit ist das dem Verhältniß in dem einer steht — Gott zum Menschen, der Mensch zu Gott — entsprechende Verhalten. — Die just. wird eingetheilt a) in die antecedens, legislatoria oder dispositiva, gemäß welcher Gott die sittl. Lebensordnung festsetzt, sei es die natürl. im Gewissen, sei es die posit. in der Offb., u. b) in die consequens, distributiva oder

judicialis, welche entweder remuneratoria oder punitiva ist. In Betracht der just. remuner. ist aber jedes Recht oder Verdienst der Menschen zu leugnen: sed deus sua dona in homine coronat aut ex mera gratia remuneratur. Sie findet nur in Bezug auf die Erlösten statt, weil es nur hier bona opera gibt. — Der bibl. Begriff der Gerechtigkeit geht aber hierin nicht auf. Denn sie erscheint uns in der Schrift in Verbindung mit der Güte Ps. 145, 7, mit der Gnade Ps. 103, 17, mit der Barmherzigkeit Jer. 9, 23 (24), Hos. 2, 21 (19), mit dem Heil Ps. 98, 2. 119, 123. Jes. 46, 13 u. s. w. Im N. T. aber wird 1 Joh. 1, 9 mit ihr auch begründet, daß Gott uns unsre Sünden vergibt, vgl. Ebrard, Komm. z. d. St. S. 116—121.

Potentia, omnipotentia: deus indepedenter per essentiae suae aeternam actuositatem facere potest omnia in universum quae contradictionem non involvunt, also das sich selbst und dem Wesen Gottes nicht Widersprechende. Ps. 115, 3. 135, 6. Weish. 12, 18 πάρεστί σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι. Mit falscher (pantheist.) Beschränkung Schleierm.: „im Begriff der göttl. Allmacht ist sowohl dieses enthalten, daß der gesammte Naturzusammenhang in der göttl. Ursächlichk. gegründet ist, als dieses daß die göttl. Ursächlichk. in der Gesammth. des endl. Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirklich ist u. geschieht, wozu es e. Ursächlichk. in Gott gibt" (wie sich bei Spin. die natura naturans u. die natura naturata decken). — Die Einth. in omnipot. absoluta (Wunder) u. ordinata will die göttl. Freiheit wahren. — Der menschl. Freih. gegenüber aber verhält sich Gott nicht als der schlechthin Allmächtige.

Veracitas: per quam deus constans est in dicendo vero et servandis promissis, Bai., zum Unterschied von der veritas in essendo et veritas in cognoscendo. Ps. 33, 11. Röm. 3, 3 ff. 11, 29. Num. 23, 19 u. Hebr. 6, 18. Darauf ruht aller Glaube an Gottes Wort.

Die Ausgleichung der Heiligkeit und der Liebe in Bezug auf die sündige Menschheit ist im Versöhnungstode Christi gegeben.

§. 31. Die Schriftlehre von der Trinität.

Hofmann, Schriftb. I, 89 ff. — Kahnis, Dogm. I, 396 ff. 447 ff. — Beck, Christl. Lehrwiss. I, 73 ff. — Lutz, Bibl. Dogm. 1847. — Außerdem vgl. die Bibl. Theologien v. Baumg. Crus. 1828; v. Cölln, 2 Bde. 1836. — Zum A. T., Hengstenberg, Christol. des A. T. (1. Aufl. 1829 f.) 2. Aufl. 1854 ff. 3 Bde.; die Bibl. Theol. des A. T. v. Steudel, 1840; Hävernick, 1848; des N. T. v. Schmid, 1853. 2 Bde.; Hahn, 1. Bd. 1854. Baur, 1864. — Die apost. Lehrbegr. v. Lutterbeck, 2 Bde. 1852; Meßner, 1856. — Der joh. Lehrb. von Frommann, 1839; Köstlin, 1845. Weiß, 1862. — Der paul. Lehrb. von Usteri (1824), 1850; Dähne, 1835. — Der Lehrbegr. des Hebräerbr. v. Riehm, 1858.

Die Trinität ist in der Schrift nur im Zusammenhang mit dem Fortschritt der trinitar. Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte, demnach als erschlossenes göttliches Mysterium erst im N. T. gelehrt.

Dei secundum distinctas ὑποστάσεις agnitio ex solo et unico dei verbo haberi potest. Non enim constat hoc mysterium nisi filio revelante, Qu.

1. Die Lehre des A. T's. Da diese Lehre zu den heilsnothwendigen Funda-

mentalartikeln gehört, so muß sie, nach Lehre der protest. Dogmat., schon den alttest. Gläubigen bekannt u. in der alttest. Schrift mit vollkommener Deutlichkeit gelehrt sein. Gerh. lehrt noch mäßiger: exstare de trinitate in V. T. gravissima testimonia, licet obscuriora sunt respectu clarae lucis in N. T. Dagegen Qu.: etiam in V. T. mysterium ss. trinitatis tam clare et perspicue est propositum, ut fideles illius temporis inde explicitam et distinctam trium divinarum personarum in una deitate notitiam ac fidem percipere potuerint et perceperint. Deßhalb erfuhr Calixt vielfache Anfechtung, besonders von Seiten Calovs, für seinen Satz, im A. T. sei dieß Dogma nur implicite, nicht explicite gelehrt, so daß es nur vom N. T. aus in der alttest. Schrift nachgewiesen werden könne: non negamus esse in V. T. loca, in quibus luculenta mysterii indicia contineantur, et quae, ubi de illo ex Novo clare constiterit, ad id ipsum recte accommodari et de illo exponi possint; tantum negamus, si seposita autoritate librorum N. T. solitaria capiantur, ad convincendos de mysterio trinitatis serios et pertinaces adversarios, quales inprimis sunt Judaei, idonea sive sufficientia esse.

Der Schriftbeweis aus dem A. T. wurde geführt (Qu.) 1) aus den Stellen in denen Gott pluralisch von sich redet, Gen. 1, 26. 3, 22. 11, 7. Jes. 6, 8; 2) aus der plural. Gottesbezeichnung Elohim mit singular. Konstruktion wegen der Einheit des Wesens, Gen. 1, 1. 2, 5. 17, 7, oder mit pluralischer wegen der Mehrheit der Personen, Gen. 20, 13. 35, 7; 3) aus den Stellen in welchen Jehova sich von Jehova unterscheidet, Gen. 19, 24. Ps. 110, 1. Hos. 1, 4. 7; 4) aus den Stellen in welchen Jehova ein Sohn zugeschrieben wird, Ps. 2, 7. Prov. 30, 4; 5) werden die drei Personen bestimmt genannt, Gen. 1, 2. 3. 48, 16. Ps. 33, 6. 2 Sam. 23, 2. 3. Jes. 48, 16, vgl. mit 61, 1. 63, 1—10; 6) in den dreimaligen Wiederholungen, Num. 6, 24—26. Jes. 6, 3. Aber dieser Schriftbeweis ruht fast durchweg auf unrichtiger oder gewaltsamer Exegese u. überhaupt auf einer ungeschichtl. Anschauung, welche den allmählichen Gang der Offenbarung verkennt.

Außerdem gehört hieher 1) die Frage über den Engel Jehova's, welcher nach altherkömmlicher Fassung als Jehova selbst oder als Logos in Engelgestalt verstanden u. vertheidigt wird von Hengstb., Christol. 2. Aufl. I, 126 ff. u. Offb., Joh. I, 613. Kahnis, De angelo domini, Pfingstprogr. 1858 u. Dogm. I, 396 ff., Phil., Glbsl. II, 186 ff., Keil, Komm. über die BB. Mos. I, 126 ff. u. s. w.; dagegen als kreatürl. Engel, welcher Jehova zum Träger u. Organ seiner Manifestation dient, von Hofmann, Schriftbeweis I, 174 ff. Delitzsch, Komm. zur Gen. 3. Aufl. S. 341. Kurtz, Gesch. des A. B. I. §. 50, 2. S. 144 ff. u. s. w. — Für die erste Ansicht spricht daß sich der Malach Jahve mit Jehova identificirt u. göttliche Ehre erweisen läßt, wenigstens in den Stellen Gen. 16, 7. 21, 17 (Hagar), 22, 11 f. (Isaaks Opferung), 31, 11. 13 (Jakobs Traum von den Lämmern), Ex. 3, 6 (feuriger Busch). Für die zweite Ansicht aber a) die Bezeichnung selbst u. der sonstige Sprachgebrauch dieses Wortes wie Hagg. 1, 13. Mal. 2, 7. 3, 1. b) der neutest. Sprachgebrauch von ἄγγελος κυρίου, Matth. 1, 20. 24. 2, 13. 19. Luk. 1, 11. 2, 9. Ap.-G. 8, 26. 12, 7. 23. c) die neutest. Anschauung von der engelischen Vermittlung der Gottesoffenb. im A. T. überhaupt, Ap.-G. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2,

vgl. mit Ap.-G. 7, 30 ff. d) der alttest. Gebrauch von Michael st. des Engels Jeh.'s in den späteren Schriften, Dan. 10, 13. 21. 12, 1. e) die alttest. Stellen in denen der Engel Jeh.'s unverkennbar ein kreatürl. Engel ist, Ps. 34, 8. 35, 5. 6. 2 Kön. 19, 35. Jes. 37, 36 u. 2 Sam. 24, 16. 1 Chron. 21, 15. Jene Identificirung aber erklärt sich daraus, daß im Engel Jeh.'s Jehova selbst erscheint.

2) Die Lehre von der Weisheit. חָכְמָה, in den Schriften der salomon. u. nachsalomon. Zeit, soll nach altherkömmlicher Ansicht, vertreten noch von Philippi II, 192, nach Nitzsch, Stud. u. Krit. 1841, 2. S. 310, die Anschauung einer „ontologischen Selbstunterscheidung Gottes" enthalten, Hiob 28, 23 ff. Prov. 8, 22 ff. vgl. mit 3, 19 f. Aber die Weisheit ist nur das sittliche Gesetz der Zweckordnung, welches Gott der Welt eingebildet hat und welches der Mensch darin finden und zum Gesetz auch seines Verhaltens machen soll. Ihr Anfang ist die Furcht Jeh.'s Hiob 28, 28. Prov. 1, 7. 9, 10, u. der Weg zu ihr die Zucht, Prov. 1, 2. 3, 5. 7. u. s. w. — Die alexandr. Logosidee Philo's aber (vgl. Kahnis, Dogm. I, 316 ff.) ist eine nicht auf dem alttest. Boden erwachsene Spekulation über die Vermittlung Gottes u. der Welt durch die göttliche Weltidee.

Das A. T. enthält die Trinität nicht als Lehre, sondern in der Vorbereitung ihrer geschichtl. Offenb. im N. T. Und zwar 1) in der zukunftreichen Thatsache der Offenbarung Jeh.'s u. in der Weissagung seines zukünftigen Kommens, Micha 4, 7. Jes. 60, 1. Mal. 3, 1; 2) in den Vorbildern u. in der Weissagung des Messias, dessen Bild immer mehr üb. die Grenzen des bloß Menschlichen hinausgehoben wurde, ohne doch mit Jehova identif. zu werden, Jes. 11, 4. 9, 6. Sach. 12, 8. Ps. 110, 1 ff. 45, 7. 8.; angebliche Ewigkeit Micha 5, 1.; angebliche Identif. mit Jeh. Sach. 12, 10. Beide, der HErr u. der Bundesmittler, stehen noch Mal. 3, 1. neben einander. Erst das N. T. offenbarte thatsächlich die Gottheit des Messias.

Der heilige Geist erscheint im A. T. als die göttliche Lebensmacht die von Gott ausgeht in die Welt, in die Menschen, in die Knechte Gottes. Weil er Gottes Geist ist, hat er auch göttl. Eigenschaften (Ps. 139, 7. Jes. 40, 13. Micha 2, 7. Jes. 63, 10), ohne aber dadurch als eine göttliche Hypostase bezeichnet zu werden (geg. Philippi II, 193).

Das A. T. enthält also nur die Voraussetzungen der trin. Gotteserkenntniß, weil der trin. Gottesoffenb.; erst das N. T. brachte mit dieser auch jene.

2. **Die Lehre des N. T's.** Als Schriftbeweis für die Trin. überh. führen die alten DD. an 1 Joh. 5, 7. (bekanntlich unächt), den Taufvorgang Matth. 3, 16. 17 und das Taufbekenntniß Matth. 28, 19, welches auch die Grundlage des trinitar. Glaubens und Bekenntnisses in der Kirche bildete. Speziell die Gottheit des Sohns wird von den alten DD. bewiesen 1) aus der Bezeichnung Jesu als Gott Ap.-G. 20, 28 (nach der LA. θεοῦ), 1 Joh. 5, 20. Tit. 2, 13. Röm. 9, 5; 2) aus der Uebertragung alttest. Aussagen von Gott auf Jesus 1 Kor. 10, 9. Joh. 12, 40 f. Eph. 4, 8. Hebr. 1, 6. 8. 9. 10. 13. Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4. Joh. 1, 23; 3) aus der Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes, der ewig aus dem Wesen des Vaters gezeugt, demnach gleiches Wesens mit ihm ist Joh. 1, 14. 18. 3, 16. Röm. 8, 32. Joh. 5, 18; 4) aus den göttl. Eigenschaften, die ihm beigelegt werden, wie Ewigkeit Joh. 1, 1. Apok. 1, 8. 11. Hebr. 1, 11; All-

wissenheit Joh. 21, 17. Kol. 2, 3. Matth. 9, 4. Joh. 2, 24 f. 1 Kor. 4, 5; Allmacht Joh. 10, 28. Apok. 1, 8; aus den göttl. Werken, die ihm zugeschrieben werden, wie die Schöpfung der Welt Joh. 1, 3. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2. 10; Erhaltung Kol. 1, 17. Hebr. 1, 3; Auferweckung der Todten und Weltgericht Joh. 5, 21. 28 29; Matth. 25, 31 ff. Sieg über den Teufel nach Gen. 3, 15; 6) aus der göttl. Ehre, die ihm gebührt Joh. 5, 23. Ap.-G. 1, 24. 7, 59. 1 Kor. 1, 2. Hebr. 1, 6. 8. Apok. 5, 9 ff. So z. B. Baier.

Nach mehr geschichtl. Methode aber muß 1) zunächst zurückgegangen werden auf **das Selbstzeugniß Jesu**, wie es ruht auf den geschichtl. Thatsachen seines Lebens. Bei den Synopt. wird mehr Jesu Verhltnß. zur Welt betont, bei Joh. s. Verhltnß. zu Gott, welches den verborgnen Hintergrund u. die Voraussetzung von jenem bildet. Aber auch bei den Synopt. begründet Jesus s. absol. Verhltnß. zur Welt mit s. Sohnesverhltnß. zu Gott Matth. 11, 27 („Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Und Niemand kennet den Sohn" u. s. w.). Bei Joh. schreibt sich Jesus ein unmittelb. Verhltnß. zu Gott zu, in Bezug auf das Leben Joh. 5, 26, das Wirken 5, 17 ff., das Vermögen 10, 30, das Sein 10, 38. 14, 10 f. Kap. 17, auf Grund dessen in ihm die Gegenwart Gottes gegeben ist 14, 9 („Wer mich sieht" u. s. w.). Dem entsprechend ist seine Aussage v. s. Zukunft: über seine Gegenwart bei den Seinen Matth. 28, 20, s. Wiederkunft Matth. 25, 31, s. Verhltnß. zu den Seinigen, deren Gebet er erhört Joh. 14, 13 und zum Geiste Gottes der in s. Dienste steht Joh. 16, 7 ff. 13 ff. Dieß Alles fordert als Voraussetzung seine Präexistenz Joh. 3, 13. 6, 38. 46. 51. 8, 42. 16, 28, welche durch 8, 58 („Ehe denn Abr. war" u. s. w) u. 17, 5. 24 als eine persönl. unwidersprechlich gelehrt, und zwar als vorweltl. Gemeinschaft göttl. Herrlichk. u. Liebe näher beschrieben ist, so daß denn diese Selbstaussagen Jesu sich mit Joh. 1, 1 decken.

Die zusammenfassende Selbstbezeichnung Jesu ist die als Sohn Gottes, im Anschluß an den alttest. Gebrauch dieser Bezeichnung von Israel Ex. 4, 22. Deut. 14, 1. Jer. 31, 9—20. Hos. 11, 1 vgl. Matth. 2, 15 oder vom theokrat. Repräsentanten Israels Ps. 2, 7. 82, 6. Die alten DD. verstehen diese Bezeichnung Jesu im Sinn der generatio aeterna, also von der zweiten Person der Trin., so daß der Menschgewordene nur auf Grund der unio personalis und communio naturarum so genannt werde (vgl. Quenst. I, 384 oder Holl. p. 293 über das διό Luk. 1, 35), möge diese Bezeichnung von Jesu selbst oder von den Juden gebraucht werden; denn die Juden leugneten nicht, daß Gott einen gleich ewigen und wesensgleichen Sohn habe, sondern nur daß Jesus von Nazareth derselbe sei (Quenst. I, 386). Das ist aber eine ungeschichtl. Exegese der betreffenden Stellen. Vielmehr war bei den Juden e. trin. Gotteserkenntniß nicht vorhanden (gegen Hahn, Neutest. Theol. 1854 S. 116 ff.), sondern dieß war e. Fortschritt des christl. Gottesbewußtseins. In den betr. Stellen aber nennt sich Jesus Sohn Gottes und wird so genannt 1) im Sinne der Messianität, wie Joh. 1, 50. Luk. 4, 41. Matth. 8, 29 u. 4, 3, nicht minder in den feierlichen Bekenntnissen Matth. 16, 16 u. 26, 63 vgl. Luk. 22, 66. 70. Matth. 27, 40; 2) im Sinne des nicht bloß theokrat., sondern persönl. Verhältnisses zu Gott (Matth. 11, 27), sofern er nicht nur durch Gottes Wirkung den Anfang dieses zeitl. Lebens gewonnen hat Luk. 1, 35, sondern auch

von der innergöttl. Gemeinschaft mit dem Vater ausgegangen ist in die Welt, Joh. 10, 34 ff. und überhaupt im Ev. Joh.

2) In den **apost. Aussagen** wird Jesus Sohn Gottes genannt nicht bloß im Sinn des Berufsverhältnisses, sondern des Wesensverhältnisses zu Gott Röm. 1,3.4. Gal.4,4. Hebr.1,1 vgl. V.4, ohne daß damit unmittelbar die ewige Zeugung ausgesprochen wäre. Gott aber wird Christus genannt nicht bloß von Thomas Joh.20,29, sondern auch Röm.9,5 (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*), wo Zusammenhang u. Wortstellung diese Erklärung fordern, während es Eph.5,5. 2 Theff.1,12. Tit.2,13. 2 Petr.1,1 u. 1 Joh.5,20 fraglich ist. Aber Kol.2,9 wird ihm *τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* zugeschrieben. Und Hebr.1,8.9 wird *θεός* in der betr. Ps.stelle als Anrede genommen u. auf Chr. bezogen. Die Präexistenz ist Joh.1,1 u. Phil.2,6 u. überall da gelehrt, wo die Vermittlung der Weltschöpfung durch Christus ausgesprochen wird, wie Joh. 1,3. 1 Kor.8,6. Kol.1,16. Hebr.1,2.10. Dazu kommt die apost. Sitte der Anrufung Jesu Akt.7,59. Apok.22,20, wie denn die Christen überh. als solche bezeichnet werden, die den Namen des HErrn J. Chr. anrufen (entspr. der Anrufung des Namens Jehova im A. T. Röm.10,13) Akt.9,14.21. 1 Kor.1,2 (auf Grund v. Joh.5,27, womit das bek. Ref. des Plin. in s. Brief an Trajan verglichen werden kann: quod essent soliti — carmen Christo quasi deo secum dicere invicem). Ueber das innergöttl. Verhältniß Christi zu Gott hat man von jeher in der Bezeichnung *λόγος* Joh.1,1 einen Aufschluß gefunden, indem man dieß Wort aus Rücksichtnahme auf Philo erklärte und im Sinne einer Selbstoffenb. Gottes verstand, während es nur im Sinn der geschichtlichen Offenb. Gottes, welche ihrem wesentl. Inhalte nach Christus ist, wird verstanden werden dürfen. Kol.1,15 bezeichnet ihn mit *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* als das adäquate Ebenbild Gottes, welches zur Versichtbarung des Unsichtbaren dienen soll, während ihm die Bezeichnung als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* der Welt gegenüber die Stellung eines Erstgeborenen anweist, womit eine vorweltliche Genesis aus Gott angedeutet ist. Hebr.1,3 aber charakterisiren die Worte *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* sein hinter der Geschichte stehendes wesentl. Sein nach den Momenten des Ursprungs, der Wesensgleichh. u. des persönl. Unterschieds.

3) **Die neutest. Lehre vom heil. Geist.** Die Persönlichkeit des heil. Geistes Joh.14,16 (*ἄλλος παράκλητος*), 14,26. 15,26. 16,8.13 (*ἐκεῖνος τὸ πν.*). 14. Das Taufbekenntniß Matth.28,19. Sein persönl. Verhältniß zu den Gläubigen Röm.8,16 *συμμαρτ.*, 8,26 *συναντιλαμβάνεται καὶ ὑπερεντυγχάνει*, Apok.22,17 *κ. τὸ πν. κ. ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου.* Daher kann auch von einem Betrüben des heil. Geistes die Rede sein Eph.4,30. Seine Gottheit wird gewöhnlich aus Ap.-G.5,3.4 (locus palmarius, Qu.) bewiesen, folgt aber schon daraus, daß er eben der Geist Gottes ist. Damit ist auch seine Ewigkeit selbstverständlich. Die processio aeterna wird aus Joh.15,26 bewiesen: *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*, welche Stelle jetzt aber mit Recht von den Meisten im Sinne des geschichtl. Ausgangs in die Welt gefaßt wird. Mit Bezug hierauf ist Joh.7,39 *οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγ., ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη* nicht von

der Existenz schlechthin, sondern von der wirksamen Gegenwart des heil. Geistes und zwar in seiner neutest. Eigenthümlichkeit zu verstehen.

4) **Die Zusammenstellung der drei Personen** Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13 setzt die Gleichh. d. Wesens voraus. Aber die geschichtl. Unterordnung liegt sowohl darin, daß *ὁ θεός* schlechthin nur vom Vater gebraucht wird, und ist 1) in Bezug auf den Sohn Joh. 5, 19 u. 8, 28 (für s. Wirken und Lehren), 14, 28 *ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν* (für s. irdisch menschl. Existenz), 20, 17 *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου κ. πατ. ὑμῶν κ. θεόν μου κ. θεὸν ὑμῶν.* Matth. 27, 46 Eli, Eli lama u. s. w. 1 Kor. 11, 3 *κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.* Eph. 1, 17 *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ* (sofern er Mensch bleibt) ausgesprochen; wie denn auch der Erhöhte selbst Apok. 2, 7. 3, 12 Gott seinen Gott nennt. — Aus Matth. 19, 17 (tex. rec.) Mark. 10, 18 *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός* haben die Arian. und Socin. die wesentl. Unterordnung Jesu unter Gott gefolgert. Die gewöhnl. orthod. Erwiderung ist, daß Jesus vom christol. Standpunkt des Andern aus, der ihn für einen bloßen Menschen hält, redet. Dazu kommt, daß Jesus der niedrigen Vorstellung vom Wesen des Guten u. dem Mißbrauch dieses Worts beim Andern dadurch entgegentreten will, daß er ihn auf die höchste Norm alles Sittlichen verweist. 2) Die geschichtl. Unterordnung des heil. Geistes aber erhellt sowohl aus der neutralen Bezeichnung *τὸ πν.*, als aus s. Stellung im Dienste Chr. Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 14.

§. 32. Die Kirchenlehre von der Trinität.

Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in geschichtl. Entwicklung. 2 Bde. 1841—43. — Meier, Die Lehre von der Trinität in histor. Entwickl. 1844. 2 Bde. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1. Ausg. 1839. 2. Ausg. 1. Thl. 1845. 2. Thl. 1853—56. — Kahnis, Die Lehre vom heil. Geist I. 1847. Dogm. II, 51 ff. 271 ff.

Die geschichtliche Bewegung des kirchlichen Dogmas von der Trinität ist vom christologischen Interesse aus bestimmt und durch den Gegensatz zum Monarchianismus und Arianismus zu ihrem bekenntnißmäßigen Abschluß gekommen. Das Verhältniß der Wesenseinheit und Personverschiedenheit hat man durch die Begriffe der Zeugung und des Ausgehens als ewiger innergöttlicher Akte des göttlichen Wesens zu vermitteln und durch die Analogien des menschlichen Geisteslebens zu verdeutlichen gesucht. Die praktische Bedeutung dieser Lehre besteht in ihrem Zusammenhang mit dem Liebeswillen und der Heilsoffenbarung Gottes, von wo aus daher auch zunächst ihre Erkenntniß zu gewinnen ist.

1. **Die Geschichte des Dogmas.** Die Grundlage ist im Taufbekenntniß, im sog. apostol. Symbolum und in den Glaubensregeln (bei Iren. u. Tert. u. als praedicatio ecclesiastica bei Orig.) enthalten. Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost.-kathol. Kirche. 1842. Die weitere Ausbildung ging zunächst von der christol. Frage aus und knüpfte an den Gegensatz zum Ebionism. und dann zum Monarchianism. an. **Der Monarchianism.**

will die Einheit Gottes wahren, auf Kosten ihrer trinitar. Vermittlung: expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis —. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt —. Monarchiam, inquiunt, tenemus. Tert. Adv. Prax. 3. Die Monarchianer zerfielen in zwei Klassen: entweder machte man Christum zu einem Geschöpf, oder man identif. ihn mit dem Vater. Zur 1. Klasse gehören im 2. Jahrh. Theodotus und Artemon: *ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα φάσκουσιν*, im 3. Jahrh. Paul v. Samosata: *ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.* Zur 2. Klasse Beryll v. Bostra: *μὴ προϋφεστάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ᾽ ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*, die sogen. Patripass. Praxeas und Noëtus: Tert. Adv. Prax.: unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et sp. sctm dicat; und Sabellius mit seiner sog. modalist. Lehre: *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πν. ἅγ. διαλέγεσθαι.* — Im Kampf mit dem Monarchianism. entwickelte sich das kirchl. Dogma sowohl (gegenüber dem Ebionism.) von der göttl. u. ewigen Hypostase des Sohns, welcher die Offenb. des Vaters ist (Invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius. Iren. Adv. haer. IV, 6, 6; vgl. Duncker, Des heil. Iren. Christol. 1842); als auch (gegenüber dem patripass. od. modal. Monarch.) von der Oekonomie d. h. der trinitar. Vermittlung der göttl. Einheit (Tert. Adv. Prax. 2: unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici dei sit et filius sermo eius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil). — Zum Ausdruck für die göttl. Hypostase des Sohns verwendete die alexandrin. Theologie die schon von den Apologeten (Justin, Tatian, Athenag., Theophil.) im Anschluß an die neuplaton. Lehre vom *νοῦς* und die jüd. und alexandr. vom *λόγος* (*ἐνδιάθετος* u. *προφορικός*) gebrauchte Idee vom **Logos**, welche aber mit der doppelten Schranke der Zeitlichk. u. der Subordination des Logos behaftet war. Die Schranke der Zeitlichk. wurde durch Clem. Alex. und bes. Orig. beseitigt, welcher eine ewige Zeugung lehrte: est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. Aber um den persönl. Unterschied des Sohns vom Vater festzuhalten betonte er die Subordination: *ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός.* De orat. §. 15. *Πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει ἀλλ᾽ ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμὲν τὸν σωτῆρα κ. τὸ πν. ἅγ., ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς κ. τὸ ἅγ. πν. τῶν λοιπῶν.* In Joh. T. XIII, 25. Hievon zog Dionys. Alex. die Konsequenzen so, daß er bei der Kreatürlichkeit anlangte: *ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ᾽ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός — καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὤν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται*, bei Athan. De sentent. Dion. §. 4., was er aber auf den Protest des Dionys. v. Rom hin zurücknahm.

6*

Diese Fragen wurden zur Entscheidung gebracht durch den Kampf mit dem Arianismus. Arius erneuerte im Gegensatz zum Sabellianismus die Konsequenzen des Subordinatianismus: Ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος. θελήματι κ. βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων. πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν. ἀρχὴν ἔχει. ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, κτίσμα γάρ ἐστιν καὶ ποίημα. οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς. οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα. ἦν μόνος ὁ θεὸς —· εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον κ. σοφίαν κ. υἱόν. οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτός ἐθεοποιήθη. χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις. Bes. Fragm. aus s. Schr. Θαλεία bei Athan. C. Ar. I, 9. Dagegen Alexander, Syn. zu Alex. 321, vor Allem Athanasius, Oratt. IV c. Arian., De incarn. verbi u. s. w. (Vgl. Möhler, Athan. I, 242 ff. Voigt, Athan. 189 ff.), welcher aus der Schrift, aus der Trad. (Gebet zu Christus) und aus dem Wesen des Christenth. (Herstellung der Gemeinschaft mit Gott) die Homousie bewies, die zu Nicäa 325 zum kirchl. Bekenntniß erhoben wurde: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, γεννηθεὶς οὐ ποιηθείς, ὁμοούσιος τῷ πατρί. Seitdem war auch der Sprachgebrauch von οὐσία = Wesen, und ὑπόστασις oder πρόσωπον = Person festgestellt. Der Gegensatz der Anomöer und der Homöusianer führte nur zur neuen Bestätigung des Nicänum zu Konstant. 381.

Die Lehre vom heil. Geist war immer nur beiläufig behandelt worden. Eine angebliche Identif. von Sohn und Geist findet man Herm. Pastor. simil. V, 5 filius sp. scts est. Aber im kirchl. Glauben u. Bekenntniß ist der heil. Geist immer vom Sohn unterschieden: Iren.: adest deo semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: faciamus hominem etc. Adv. haer. IV, 20, 1. Orig. De princ. bei der Angabe der praedic. eccles.: tum deinde honore ac dignitate patri et filio sociatum tradiderunt sp. sctm. Aber über das Verhältniß zu Gott war noch nichts Näheres festgestellt; es wurde subordinat. gedacht, im Uebrigen sehr schwankend gefaßt. Vgl. Greg. v. Naz. Or. theol. V, 5 de sp. s.: τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο (τὸ ἅγ. πν.) ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασίν, ὡς οὐδὲν ἕτερον σαφῶς δηλωσάσης. Aber die Lehre von der Homousie des Sohns zog ihre nothwendigen Konsequenzen auch für diese Lehre. Der Nicäner Macedonius, Bisch. v. Konst., nennt ihn διάκονος κ. ὑπηρέτης. Seine Anhänger wurden Pneumatomachen genannt u. von Athan. zu Alex. 362 u. schließlich zu Konstant. 381 verworfen: πν. ἅγ. τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον κ. συνδοξαζόμενον. Die abendl. Syn. zu Toledo 589 aber fügte das filioque hinzu.

Der Abschluß ist im sog. Symb. Athan. (um d. J. 500 entstanden) niedergelegt: fides catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam

separantes. — — Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus. Filius a patre solo est non factus nec creatus sed genitus. Sp. scts a patre et filio non factus nec creatus nec genitus est sed procedens. — Et in hac trinitate nihil prius nihil posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. —

2. **Die dogmatische Formulirung.** Vor Allem muß man sich bewußt bleiben, daß dieses Dogma ein Mysterium ist, welches über die Vernunft hinausgeht: quod dogma super omnem humanae rationis captum est positum, ad illud cognoscendum ratio humana ex suis principiis provehi nequit, Gerh. Trotzdem ist es zum Heile nothwendig, weil es die offenbarungsmäßige Erkenntniß Gottes ausspricht. Die dogmat. Ausdrücke aber wurden nöthig, um die hinter die allgem. Schriftausdrücke sich verbergenden Häresien abzuwehren: necessario ergo quaerenda fuerunt talia vocabula, quibus res de hoc articulo in scriptura traditae aliquo modo exprimerentur: ita ut haeretici ea non possent insidiosa interpretatione eludere, Chemn. Der allgem. Satz lautet: Deus est trinus h. e. in essentia unus, tres habet subsistendi (d. h. persönl. Existenzweise) modos. Darin liegt die Einheit und der Unterschied.

Die Einheit: *οὐσία*, essentia, substantia, *φύσις*, natura, *εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισίν. μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν.* Damit ist gemeint ipsa dei quidditas, per quam deus est id quod est, Qu. Diese ist ungetheilt in den Dreien: vox *οὐσία* significat numero unam et indivisam essentiam tribus deitatis personis communem, quae non est partialiter in tribus personis, ita ut pars eius sit in patre etc., sed tota est in patre, tota in filio etc.

Die Mehrheit: pluralitas non essentialis, nec accidentalis, sed hypostatica s. personarum. *ὑπόστασις*, persona i. e. id quod proprie subsistit, C. A. oder ens sui conscium oder substantia (suppositum, *ὑφιστάμενον*, subsistens) individua, intelligens, incommunicabilis, quae non sustentatur vel in alia vel ab alia. Nur ist festzuhalten, daß bei den Personen der Trin. Einheit des Wesens oder der Substanz stattfindet und nur eine verschiedne persönl. Subsistenz derselben ausgesagt werden soll: non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino; non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet.

Die Unterschiede: character hypostaticus s. proprietas personalis, rationes internae, opera ad intra, welche den *τρόπος ὑπάρξεως* betr. Die actus personales oder opp. ad intra sind die zwei: generatio (opus patris) i. e. actio ad intra, qua deus pater de substantia sua ab aeterno producit filium, und dei spiratio (op. patris et filii) i. e. actio ad intra, qua deus pater et filius simul (d. h. als unum principium, nicht als duo principia) de substantia sua ab aeterno produxerunt sp. sctm. — Die proprietates personales d. h. die relationes in actibus personalibus fundatae sind demnach diese drei: paternitas, filiatio, processio. Die notiones pers. im weiteren Sinn, in welchem sie auch die propriet mit einschließen, sind die fünf: *ἀγεννησία* (innascibilitas) et paternitas in patre, spiratio in patre et filio, filiatio in filio, processio in sp. scto. — Die näheren Bestimmungen der generatio: sie ist nicht metaphorica et impropria, sed propria, vera et substantialis,

non physica sed hyperphysica, non temporalis sed aeterna, non externa sed intima, non voluntaria sed naturalis et necessaria, Holl. Diese ist zu denken als indesinens emanatio; semper gignit pater filium nec unquam desinet gignere, Qu. Aehnliches gilt von der spiratio: sie ist aeterna et permanens, qua sp. s. intra sinum deitatis a patre et filio, unius eiusdemque numero essentiae communicatione ut commune utriusque spiraculum producitur, Holl. Am Unterschied von gener. u. spir. muß festgehalten werden, weil er der Schrift und dem Wesen des Sohns und des Geistes entspricht, obgleich er nicht näher angegeben werden kann: ego distinguere nescio, non valeo, non sufficio, propterea quia sicut generatio ita processio inenarrabilis est, Augustin. — Dadurch bestimmt sich die Ordnung der Drei: datur inter illas ordo originis atque relationis, quia pater a nullo est, filius a patre et sp. s. ab utroque. Si enim pater a nullo procedit, sed essentiam a se ipso habet tanquam fons et principium trinitatis, filius a patre essentiam habet per aeternam generationem, et sp. s. eandem habet a patre et filio per aeternam spirationem, sequitur patrem esse primam, filium secundam et sp. s. tertiam personam, Qu.

Die Gemeinschaft wird in Bezug auf das Wesen bezeichnet mit ὁμοουσία, in Bezug auf das persönl. Verhältniß mit περιχώρησις, immanentia, h. e. inexistentia mutua et singularissima, intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia.

Die opera ad extra, welche den τρόπος ἀποκαλύψεως betreffen, sind Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Von diesen gilt: sunt indivisa, im Unterschied von den opp. ad intra, quia tunc tres personae sunt simul et simul operantur. Jedoch mit der auguſt. Klausel: servato ordine et discrimine personarum; quia enim pater a se ipso essentiam habet, ideo etiam a se agit, filius a patre, sp. s. ab utroque agit et operatur, Joh. 5, 19, Qu., entsprechend dem präpositionalen Untersch. in der Schrift zwischen ἐξ, διά u. ἐν, Röm. 11, 36.

3. **Die erklärenden Analogieen und wissenschaftlichen Deduktionen.** Man suchte von Alters her Spuren der Trinität in der Kreatur: imagines in intellectuali et rationali creatura, vestigia in irrationalibus creaturis. Hievon urtheilte Thom. Aqu.: sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides; unsre DD.: sie haben keine eigentl. Beweiskraft, non divinam fidem, sed opinionem tantum humanam generant. Mysterium trinitatis ex naturali ratione nec a priori nec a posteriori demonstrari potest; ne quidem possibilitas huius mysterii e naturae lumine haberi potest, cum rationi, propria principia consulenti, absurdum videatur, Qu.

Man suchte die Trin. durch Analogie des menschl. Geistes zu erklären. Nach Augustins Vorgang verwies man theils auf die Analogie der Seelenvermögen und ihre wesentlichen Aktionen (Denken und Wollen), theils auf die Analogie der Liebe. Aug. De trin. IX, 18: est quaedam imago trinitatis ipsa mens et notitia eius quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. X, 11: haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una

vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique non tres substantiae sunt sed una substantia. Das Andere: VIII, 8: vides trinitatem si caritatem vides. IX, 2: nam tres sunt, amans, amatus et mutuus amor. — Die Scholast. folgten in der Regel der ersteren Analogie: Anselm Monol. 48: quodsi in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius, manifestum est quia a patre pariter et a filio summi spiritus amor procedit. Alex. Hales Summ. P. 1. qu. 42. membr. 2: nihil est in deo aliud intelligere quam filium generare. — Ex his igitur relinquitur, quod deum intelligere se, cum intelligere sit speciem rei intellectae gignere, non est aliud quam generare suam imaginem et speciem in se ipso. Thom. Aqu.: Gott denkt sich selbst (das Wort, der Sohn), und will liebend sich selbst (d. heil. Geist). Summ. P. 1. qu. 27. art. 5: processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agendo manent. Huiusmodi actiones in natura intellectuali et div. non sunt nisi duae, intelligere et velle. — Relinquitur igitur, quod nulla alia processio potest esse in deo nisi verbi et amoris. De pot. qu. 9. art. 9: nam deus intelligendo se concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo se ipsum, et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Mehr bloß eigenschaftlich Abael., Theol. chr. IV, 11: pater ex potentia dictus, filius ex sapientia, et sp. s. ex benignitate. — Den andern Weg — die Analogie der Liebe — schlugen die Viktoriner ein, bes. Rich. v. St. Vict. De trin. III, 3: necesse est in summa felicitate caritatem non deesse. Ut autem caritas in summo bono sit, impossibile est eum deesse, cui exhiberi possit. Proprium autem amoris est et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor jucundus si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate sicut nec amor jucundus sic nec amor mutuus potest deesse. In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat et qui amorem rependat. III, 11. 14: aber diese gegenseitige Liebe fordert die Mitgenossenschaft und Mitliebe eines Dritten. Dilectionis dulcedine nihil jucundius invenitur, nihil in quo animus amplius delectetur. Huius dulcedinis delicias solus non possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium et condilectum non habet. Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis.

Den ersteren Erklärungsversuch nahm in s. späteren Ausg. d. loci Melanchth. wieder auf: Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui quae est imago ipsius non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec imago est secunda persona. Dicitur λόγος quia cogitatione generatur; dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Ut autem filius nascitur cogitatione, ita sp. s. procedit a voluntate patris et filii; voluntatis est enim agitare, diligere, sicut et cor humanum non cogitationes, sed

spiritus seu halitus gignit. — Pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum; hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit sp. scts. Aber gegen dieses somnium Philippi erklärten sich entschieden die späteren orthod. Dogm. als gegen ein somnium stultae rationis et philosophiae ohne Schriftgrund, vgl. Qu. 1, 389.

Die neuere Zeit folgte entw. mehr der Scholastik oder der Mystik. Jenes in der mehr spekul. Entwicklung der Trin. aus der Idee des Selbstbewußtseins, nach der logischen Form der Thesis, Antithesis und Synthesis, so daß Gott in diesem Prozeß seines Selbstbewußtſ. einen ewigen Prozeß der personbildenden Selbstobjektivirung vollzieht. So Leibnitz, Lessing („das Christenth. der Vernunft"), Twesten II, 1. S. 204 ff. („Gleichwie wir sagen können, daß wir in uns ein dreifaches Ich unterscheiden, jenes im Grunde verborgene, welches aus dem Grunde hervortretend sich selbst als Objekt setzt, dieses objektive, in welchem wir uns selber gegenständlich werden, und das subjektive, welches das zweite und zwar als mit sich identisch anschaut, und wie diese drei doch ein und dasselbe Ich sind, nur in verschiedener Weise auf sich selbst bezogen: ähnlich stellt sich auch das göttliche Wesen der Betrachtung unter drei inneren Relationen dar, als zeugend das Ebenbild seiner selbst — der Vater —, in dem ewigen Gedanken seiner selbst — dem λόγος, dem Sohn —, und in diesem anschauend oder aus ihm zurückkehrend in sich selbst — der Geist —, aber zurückkehrend, um wirksam auszugehen u. in der Welt den Reichthum göttlicher Allmacht, Weisheit und Liebe zu entfalten"), ähnlich Günther und Zukrigl. — Oder man erneuerte den mystischen Versuch der Deduktion aus der Idee der Liebe. So Sartor., Die Lehre v. d. heil. Liebel, 1. J. Müller, Lehre v. d. Sünde II, 180 ff. Schöberlein, Grundlehren d. Heils S. 22 ff. Liebner I, 108 ff. u. Einl. in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1856, I, 1.

4. **Die Bestreitung des kirchl. Trinitätsdogmas** nach der Ausbildung desselben ging von den sog. Antitrinitariern der Reformationsperiode aus (vgl. Trechsel, Die protest. Antitrin. vor F. Socin. 2 Bde. 1839. 44.), bes. hervorgerufen durch den ital. Humanism., u. kam dann im Socianism. zu vollendeter theol. Ausbildung (Fock, Der Socianism. 1847). Die Trin.lehre sei schrift- und vernunftwidrig. Weder die Trin. noch die wesentl. Gotth. Christi werde in der Schrift gelehrt, keine ewige Zeugung Christi, keine Präexistenz; Joh. 3, 13. 31. 6, 38. 62. 16, 28 lehren nur einen raptus in coelum; Christus sei zwar kein purus et vulgaris homo, sondern wunderbar von Gott erzeugt, aber doch nur moralisch Gott ähnlich, und anzurufen, weil ihm Gott die Herrschaft der Welt übertragen habe. Der h. Geist aber sei nur eine Bezeichnung für die heiligende Kraft u. Wirksamkeit Gottes. Die Lehre widerspreche auch der Vernunft, denn sie führe zu einer Theilung des göttl. Wesens. — Die Armin. lehren die Subordin.: Episcop. Instit. theol. IV, 33. p. 334: patri soli proprie divinitatis perfectionem s. ἀκμὴν competere, quod eam a se ipso h. e. a nullo alio habeat. Unde consequitur, patrem sic esse primum, ut etiam summus sit, tum ordine tum dignitate, tum potestate. Limborch, Theol. chr. II, 17. 25: Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam

spirari. Aber das widerstreitet dem Begriff des Absoluten. So dachte man sich die Trin. lieber sabell. (zuletzt Schleierm., vgl. auch Lücke, St. u. Krit. 1840, 1, wogegen Nitzsch, ebend. 1841, 2 u. System. §. 81, 2) oder gab sie ganz auf im Rationalismus (Wegscheider). Die Versuche der modernen pantheist. Philos. sie zu rechtfertigen waren eine völlige Umdeutung ihrer eigentlichen Meinung. Schelling, Vorless. über die Methode des akad. Stud.: Der Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der Anschauung Gottes ist u. als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint. Hegel: Das Trinitätsdogma ist die Vorstellungsform für den Begriff der Bewegung des absol. Geistes, der sich ein Anderes wird (die Welt) u. dieses als sich selbst erkennt womit er als Geist zu sich zurückkehrt. Die unvereinbare Differenz dieser Spekul. mit der Kirchenlehre hat Strauß nachgewiesen. Dagegen haben Neuere eine Versöhnung dadurch versucht, daß sie die Trin. von der Weltidee aus konstruirten, wie Fichte jun. u. Weiße, damit aber die ideelle Welt zu einem Momente der Gottheit machten.

§. 33. Die Lehre vom Rathschluß Gottes.

De praedestinatione.

Allem zu Grunde liegt ein ewiger und allgemeiner Liebeswille Gottes, der den Menschen und sein Heil will und sich in der durch Christum erlösten und mit Christo geeinten Menschheit verwirklicht.

In der luth. Dogm. wird diese Lehre zwar erst nach der von der Sünde abgehandelt u. sofort als Erlösungsrathschluß für die gefallene Menschheit gefaßt, welcher aber doch den Liebeswillen Gottes über die Menschheit überhaupt zur Voraussetzung hat. Dieser Wille aber gehört als eine actio voluntatis div. interna s. immanens quae ad extra sc. ad hominum salutem tendit (vgl. Qu. I, 415) vor die actiones externae, welche mit der Schöpfung beginnen.

1. **Die Schriftlehre.** Dem Heil des Menschen liegt ein ewiger Wille der Liebe Gottes in Christo zu Grunde, vgl. bes. Eph. 1, 3—11, in der allgemeinsten Bezeichnung *τὸ θέλημα*, ohne die selbstverständliche Näherbestimmung *τῆς ἀγάπης*, v. 9. *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος*, v. 11 *ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*; als freier Vorsatz *πρόθεσις* (*τῶν αἰώνων*) 1, 11. 3, 11, gefaßt *ἐν Χριστῷ* Eph. 3, 11. 2 Tim. 1, 9; als Wille liebender Aneignung von Seiten Gottes *πρόγνωσις* Röm. 8, 29 — zum bibl. Begriff von *γιγνώσκειν* und *προγινώσκειν*, welches weder praescire noch praedestinare ist, vgl. Stellen wie Hos. 13, 5. Amos 3, 2. Ps. 1, 6. Röm. 11, 2 —; mit Rücksicht auf das schließliche Ziel *προορισμός* Röm. 8, 29 *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους* u. s. w. Eph. 1, 5. 11. Dieser Wille Gottes nimmt unter Voraussetzung der Gottentfremdung durch die Sünde die Gestalt der *ἐκλογή* an, Röm. 9, 11 *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, Eph. 1, 4 *ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*, u. so die Christen insgemein *ἐκλεκτοί* 1 Petri 1, 1, welches nicht Einzelauswahl bezeichnet, sondern die Erwählung zur Gemeinschaft Gottes in Christo aus dem Stand und Gebiet der Gottentfremdung, vgl. Joh. 15, 19 *ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου.*

Der Universalism. des Liebesrathschlusses. Die Welt: Joh. 3, 16. 1 Joh.

2, 2. Alle Menschen: 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Kein Mensch soll verloren gehen: Ezech. 33, 11. 18, 23. 32. 2 Petri 3, 9.

Angeblicher Partikularism., in direkter Aussage Matth. 13, 14. (Jes. 6, 10) Joh. 12, 40. Ex. 7, 3. 1 Petr. 2, 8; in indir. Aussage Ap.-G. 13, 48. Röm. 8, 28—30. Die Hauptstelle Röm. 9. Die Frage um welche es sich hier handelt, ist nicht die dogm. über die Prädest. oder dergl., sondern das geschichtl. Problem, in wiefern Israel, das Volk des Heils, des Heils verlustig gehen konnte. Hierauf gibt Kap. 9 die negat. Antwort, daß diese Thats. nicht wider Gottes Wort über Israel V. 6—13 u. nicht wider Gottes Gerechtigkeit sei V. 14—29, während die positive Antwort Kap. 10 folgt. Uebrigens vgl. die Komm., bes. Philippi u. Hofm. Schriftb. I, 240 ff.

2. **Die kirchliche Lehre.** Die griechische Kirche und die lat. **vor Augustin** lehren gemeinschaftl.: Die Prädest. der Einzelnen zur Seligk. ist bedingt durch die Präscienz, diese aber nicht kausativ zu fassen, nach dem Kanon des Origenes In Gen. III: *λεκτέον, οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν· οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν ἔγνωσται.* Demnach (Orig. zu Röm. 8, 28 f.): *δικαιοῖ ὁ θεὸς καλέσας πρότερον —· καλεῖ δὲ πρὸ τῆς κλήσεως προορίσας —· ἀνωτέρω δέ ἐστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις.* Für das Verhältniß Gottes zum Bösen gilt: Gott ist Urheber nur des malum poenae, nicht des malum culpae (Tert.); u. die Sünde steht nur unter der Zulassung Gottes, wenn auch die Schrift sie zuweilen als eine Wirkung Gottes zu bezeichnen scheint: *χρὴ εἰδέναι ὅτι ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ τὴν παραχώρησιν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν αὐτοῦ καλεῖν* (Joh. Dam. IV, 19). — Aber bei der semipelag. Neigung der alten Kirche wird die Begründung der Prädest. in der Präscienz leicht zu einer Begründung im eigenen verdienstlichen Verhalten des Menschen: non res indiscreti judicii electio est, sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit deus, beatus ob id quod electione sit dignus (Hilar. in Ps. 64, 5).

Dagegen **Aug.:** Da alle Einzelnen zu derselben massa perditionis gehören, so kann der Unterschied des Erfolgs nur in Gott u. s. Willen liegen, welcher sich an den electis durch die gratia particularis u. irresistibilis u. in der Gabe des donum perseverantiae vollzieht. De praedest. 19: praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio. De corrept. et grat. 39: certus est numerus electorum, neque augendus, neque minuendus. 42: hi vero qui non pertinent ad certissimum et felicissimum numerum praedestinatorum, pro meritis justissime judicantur. 14: quod scriptum est: vult omnes homines salvos fieri, ita dictum est ut intelligantur omnes praedestinati. 38: subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageret. 14: non est itaque dubitandum, voluntati dei — humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult. De dono persever. 6: perseverantia si data est, perseveratum est usque ad finem; si autem non est perseveratum usque ad finem, non est data. — Cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest.

Die **Semipelag.** (bes. der Abt Joh. Cassianus von Massilia und Bischof Fau-

stus von Rhegium) lehren die Allgemeinh. der Gnade u. die Bedingth. der Prädest. zur Seligk. durch die Präscienz: qui credituri sint — praescisse ante constitutionem mundi deum et eos praedestinasse in regnum suum (Prosper in s. Bericht an Augustin). Die augustin. Synode zu Oranges (Arausican. II) 529 verdammt die praedestinatio ad malum. Gottschalk lehrte, die weiteren Konsequenzen des Augustinism. ziehend, eine duplex praedest.: confiteor quod gemina est praed., sive electorum ad requiem (vitam), sive reproborum ad mortem. Diese Lehre wurde verworfen zu Mainz 848 u. zu Chiersy 848 u. 853, dagegen im Wesentlichen anerkannt zu Valence 855: fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praed. impiorum ad mortem. — In malis ipsorum malitiam praescisse quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. Für Gottschalk waren Ratramnus von Corbie, Servatus Lupus, Prudentius; gegen ihn Raban. Maurus, Hinkmar von Rheims. — Die Scholastik gab mit der augustin. Gnadenlehre, welche durch die Lehre vom Verdienst verdrängt wurde, auch die Lehre von der absol. Prädestin. auf. Diese wurde daher von der antipelag. Opposition vielfach wieder aufgenommen. So von Bradwardina u. später von Wiclif, Dial. II, 14: videtur mihi probabile, quod deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Gegen diese Lehre, omnia evenire necessitate absoluta, kämpfte dann die römische Theologie der Reformationszeit: Wimpina u. Eck, u. der Humanist Erasmus in s. Diatribe gegen Luther 1524, aber im semipelagian. Sinn. Das Concil von Trient erklärt die Prädest. für ein Geheimniß, so daß Niemand wissen könne ob er zur Zahl der Erwählten gehöre, eine praed. ad malum aber verwirft es sess. VI. c. 12. 17. Dagegen erneuerte dann später der Jansenismus im antipelag. Interesse die strenge Prädestinationslehre Augustins: Jansen's Augustinus s. doctrina s. Augustini de hum. nat. sanitate etc. 1640. Die Bulle Innocenz' X., welche 5 Sätze dieses Werkes verdammt, 1653; die Bulle Unigenitus 1713.

Die **Reformatoren** lehrten zunächst alle prädestinatianisch, gingen aber dann in dieser Lehre auseinander. Zwingli lehrt deterministisch von s. spekul. Gottesbegriff aus, nach welchem Gott das Sein aller Dinge, die wirksame Kraft in aller Wirksamkeit, u. die einzige eigentliche Ursache von Allem ist. De provid. c. 6: praedestinatio libera est citra omnem respectum bene aut male factorum de nobis dei constitutio. Electio his tantum tribuitur, qui beati futuri sunt, et qui miseri futuri sunt, non dicuntur eligi, quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repudiandum, quo justitiae exempla fiant. — Nihil vetat, quominus inter gentes quoque deus sibi deligat qui sese revereantur et post fata illi jungantur. Libera est enim electio eius. Vgl. Zeller, Das theol. System Zwingli's. 1853. S. 36 ff. 47 ff. Calvin aber macht dieses Prädestinationsdogma zu einem Fundamentaldogma seines ganzen Systems, u. zwar im supralapsarischen Sinn d. h. so daß auch der Sündenfall vom Rathschluß Gottes geordnet war. Vgl. bes. Instit. III, 23. Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. — Dico deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. —

Horribile quidem decretum, fateor. — So ist denn ein Theil der Menschen zum Heil, der andere zum Verderben erschaffen; denn den Erwählten müssen Nichterwählte gegenüberstehen. Quos deus praeterit, reprobat, neque alia de causa nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illos vult excludere. Der Grund ist allein Gottes unbedingter Wille. Adeo enim summa est justitiae regula dei voluntas, ut quidquid vult eo ipso quod vult justum habendum sit. Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit dominus, respondendum est: quia voluit. Für die Nichterwählten sind die Gnadenmittel signa inania u. nur Erscheinung der voluntas signi, von welcher die dahinterstehende verborgene vol. beneplaciti unterschieden werden muß. — Diese Lehre ist, wenn auch in infralapsar. Form, in die meisten reformirten Bekenntnisse, mit Ausnahme besonders der deutschen, u. in die ref. Theologie übergegangen. In den Niederlanden erhob sich dagegen der Arminianism., u. in Frankr. von Saumur aus der Amyraldism. (universalismus hypotheticus) u. Pajonism.[1]

Nicht vom Gottesbegriff sondern von der Lehre von Sünde und Gnade aus nahm der Prädestinatianismus Luthers u. Melanchthons seinen Ausgangspunkt. Melanchthon lehrt in seinen locis v. J. 1521 determin. u. prädestin. Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. Gott wirkte den Ehebruch eines David ebenso gut wie die Berufung eines Paulus. Aber diese Lehre nimmt er seit 1527 (Komm. zum Kolosserbr.) zurück u. hat in die Augustana nichts davon aufgenommen. Vielmehr lehrte er scharf scheiden zwischen der philos. Frage über das Verhältniß des Wirkens Gottes zur kreatürl. Freiheit u. der relig. Frage über das Verhältniß der Gnade zum sündigen Willen. Die Motive, die ihn bestimmten, waren außer der Lehre der griech. Väter u. den prakt. Konsequenzen jenes Fatalism. u. Stoicism. bes. das Interesse, die Schuld des Menschen u. die Heiligkeit Gottes zu wahren, u. die Allgemeinheit des göttl. Gnadenwillens in ihrer vollen Wahrheit festzuhalten.[2] Dazu fügte die Theologie Luthers noch die Objektivität der Gnadenmittel, welche bei jener Lehre aufhören in jedem Falle seria et efficacia zu sein. — Luther war in dieser Lehre dem Mel. vorangegangen u. faßte sie in seiner Schrift De servo arbitrio 1525 gegen Erasmus zusammen. Zwar will er zunächst nur das Unvermögen des sündigen Willens zu seiner Seligk. etwas beizutragen erweisen; aber er greift darüber hinaus zur determin. Lehre: immutabiliter omnia facit et voluntati eius neque resisti neque eam mutari aut impediri posse. — Riduculus fuerit, si non omnia possit et faciat aut aliquid sine ipso fiat. — Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Daß Gottes Wort verschiedene Wirkung hat, ist daher im verborgenen Willen Gottes begründet: occulta illa et metuenda voluntas dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et par-

1) Vgl. Schweizer, Centraldogmen. II. Gaß, Geschichte der protest. Theologie. II. und vorn den Abriß der Geschichte der Dogmatik. § 20, 4.

2) Vgl. Galle, Charakt. S. 268 ff. Luthardt, Die Lehre v. fr. Willen u. s. w. S. 157 ff. 171.

ticipes esse velit. Davon ist zu unterscheiden der offenbare Wille, nach welchem Gott das Heil Aller will. An diesen Willen allein, wie er im Wort vorliegt u. in den Gnadenmitteln sich vollzieht, haben wir uns zu halten. — Von da aus konnten jene determinist. Lehrelemente überwunden werden, u. Luther hat immer mehr die Allgemeinh. der Gnade u. die Objectivität der Gnadenmittel betont u. dagegen jene Anschauungen zurück- und zurechtgestellt. So bereits in s. Sendschr. an die Christen von Antwerpen 1525, in s. Trostschrift 1528, vielfach in s. Predigten, u. besonders in s. Auslegung der Genesis 1536 ff. „Christus ist der Grund u. Spiegel der Prädestination. — Wo du also Christum hören u. in seinem Namen getauft werden u. sein Wort lieben wirst, alsdann bist du gewißlich versehen und deiner Seligkeit ganz gewiß“.[1]

In diesem Sinne stellte auch die F. C. art. XI den Kanon auf: aeterna praedest. in Christo et nequaquam extra Christum consideranda. An die Spitze stellt sie die Unterscheidung zwischen der praescientia u. der praedest. s. aeterna electio dei. Von jener gilt: simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali neque est causa peccati. Praedest. vero tantum ad bonos et dilectos filios dei pertinet et haec est causa ipsorum salutis. Haec praed. non in arcano dei consilio est scrutanda sed in verbo dei. Verbum autem dei deducit nos ad Christum. Christus vero omnes peccatores ad se vocat; et serio vult ut omnes homines ad se veniant. Daß aber zwar Viele berufen aber nur Wenige erwählt sind, hat darin seinen Grund, daß sie das Wort verachten et hoc modo sp. scto viam ordinariam praecludant, ut opus suum in iis efficere nequeat.

Diese Lehre ist dann von der **luth. Dogmatik** weiter ausgebildet worden, so zwar daß sie, in der bestimmten Fassung welche die Lehre seit Gerhard erhielt, den göttlichen Rathschluß theilte in eine voluntas antecedens und consequens. Die voluntas antecedens s. universalis ist der allgemeine Heilsrath Gottes: denotat decretum de toto opere perducendi homines ad salutem, Bai. Darin ist die ganze Heilsanstalt u. Heilsordnung mit eingeschlossen. Dieses decretum div. generale et indeterminatum de aeterna salute impertienda omnibus hominibus peccatoribus in Christum finaliter credituris (Holl.) ist e. voluntas univ., gratuita u. seria. Diese allgem. *πρόθεσις* aber wird durch die *πρόγνωσις* oder praevisio d. i. durch das Vorauswissen des wirklichen Verhaltens des einzelnen Menschen gegen die media salutis zur voluntas consequens oder specialis, welche sich von jener nicht ratione temporis, nec ex parte ipsius voluntatis divinae, als ob es in Gott zwei in der Sache selbst verschiedene Willen gäbe, sondern nur ordine rationis nostrae unterscheiden, sofern nämlich die vol. cons. sich auf die Menschen bezieht, je nachdem sie den Glauben leisten u. so der vol. antec. entsprechen oder nicht. Vol. cons. est qua deus eos ad vitam aeternam elegit quos praevidit ordinariis mediis usuros et ad finem vitae in fide in Christum perseveraturos esse. Holl. So wird die

---

1) Vgl. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen u. s. w. S. 87 ff. 122 ff. Harnack, Luthers Theol. 1862 I. 149—252. Köstlin, Luthers Theol. II, 32—55. 297—331. Die übrige Liter. s. in der zuerst angef. Schr. S. 87; auch Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 196 ff.

πρόθεσις durch die πρόγν. zur Einzelauswahl u. zum προορισμός dieser Einzelnen. Diese vol. cons. geht daher wie auf die salvandi, so auch auf die damnandi, ist also nicht bloß praed. specialis u. partic., sondern auch **reprobatio**: derjenige Willensakt Gottes: quo ex justitia sua vindicativa omnes et singulos peccatores contumaces, quos oblatam vocationis et justificationis gratiam finaliter excussuros et sine fide in Christum ex hac vita decessuros praevidit, aeternae condemnationi adjudicavit in perennem justitiae suae gloriam, Holl. Daher ist diese vol. cons. eine vol. justitiae, während die vol. antec. eine vol. misericordiae.

Praed. u. **electio** sind der Sache nach identisch u. nur logisch verschieden, sofern die electio sich auf die zu erwählenden Objekte, praed. sich auf das Ziel u. die Mittel seiner Erreichung bezieht. Die **causa movens interna** der Erwählung ist die freie Gnade Gottes, die causa movens externa ist Christi meritum ratione praevisae applicationis finalis spectatum. Der calv. Lehre gegenüber wird betont, daß die praed. nicht **absoluta** ist, sondern in Christo mediatore fundata, daher **ordinata** d. h. die Gnadenmittel u. die Heilsordnung einschließt, u. **conditionata** d. h. an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist.

Der **Rationalismus** löste mit der Lehre von der Gnade auch die von dem Gnadenrathschluß auf u. setzte an ihre Stelle die von der Providenz überhaupt u. lehrte einen schlechten Universalism. des guten Herzens Gottes. — **Schleierm.** suchte in s. Abhandl. über die Erwählung in der von ihm u. de Wette herausg. theol. Zeitschr., Berl. 1819, I. u. Glbsl. II. §. 117—120., die strenge Erwählungslehre mit der Lehre von der Seligk. Aller in eigenthüml. Weise zu verbinden: nur für die zeitliche Betrachtung scheint es so als ob Gott Einzelne übergehe, weil die göttliche Vorherbestimmung an ihnen eben noch nicht an's Licht getreten ist; „es gibt eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschl. Geschlechts die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird. Die Gesammtheit ist aber gleich der Gesammtmasse". — Die streng **calv. Lehre** ist nur in wenigen Kreisen in Deutschl. heimisch. Die erneuerte **luth. Theol.** ist zur kirchl. Lehre zurückgekehrt. Doch verwirft **Thomas.** I, 457 die Scheidung in vol. antec. u. cons. als eine zu menschliche Auffassungsweise, welche die Universal. bedroht u. am Ende zu einer Einzelwahl zurückkehrt, die doch schon von der C. F. mit Recht abgelehnt worden Sol. decl. III, 9. p. 706: quasi — in ea meditanda expendendum sit nisi hoc, quod deus praeviderit, quinam et quot homines salutem sint consecuturi et qui atque quam multi in aeternum sint perituri etc. „Gottes Liebe ruht auf Christo, dem Geliebten, u. in ihm auf Allen die sich im Glauben mit ihm zusammenschließen —. Welche diese sind, das ist nicht Inhalt, nicht eine Bestimmung, die jener Rathschluß an sich hat — er ist also nach dieser Seite hin nicht abgeschlossen, u. zwar deßhalb nicht, weil es mit ihm auf das Verhalten der Menschen abgesehen ist. Nun aber geht ders. in die Zeit, in die Gesch. ein, um sich an der Menschh. zu verwirklichen u. s. w. Und so erfüllt sich die ewige πρόθεσις, wenn ich so sagen darf, erst allmählich mit den einzelnen Individuen u. s. w." Wogegen **Phil.** IV, I. S. 3 ff. bes. S. 62 ff. jene Unterscheidung wieder erneuert hat. Aber dagegen vgl. Ztschr. für Protest. u. Kirche. 1861. Novbr.

Der Grundfehler ist von Anfang an die zu unmittelbare Beziehung auf die Einzelnen, statt auf die Menschh. wie sie Gott in Christo will, in deren Gemeinschaft dann eben nur die Einzelnen durch den Glauben eintreten. Diese einzelnen Gläubigen sind aber dann nicht Gegenstand einer speziellen und partikularen Prädestination, sondern an ihnen verwirklicht sich eben nur geschichtlich der eine u. allgem. Rathschluß der Liebe Gottes.

II.

Die Schöpfung des Menschen und seiner Welt als der Anfang der geschichtlichen Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens.

§. 34. Die Lehre von der Schöpfung.

Auf Grund des biblischen Schöpfungsberichts, welcher im Unterschied von den außerbiblischen Sagen allein den reinen Schöpfungsbegriff und das wahre Verständniß der Welt in ihrem Verhältniß zum Menschen bewahrt hat, lehrt die Kirche die Schöpfung der Welt aus nichts durch einen Akt der Macht und Liebe des Dreieinigen, welcher von vornherein den Menschen und die Welt um des Menschen willen wollte.

1. Ueber den **bibl. Schöpfungsbericht** vgl. die Komm. zu Gen. 1 u. 2, bes. Delitzsch u. Keil. Der Bericht stammt nicht aus Vision (Kurtz), sondern aus Ueberlieferung, wie auch die verwandten Ueberlieferungen beweisen; u. zwar aus Ueberlieferung u. ursprünglicher Erkenntniß des Erstgeschaffenen. Er schildert das Werden der Welt in stufenweisem Fortschritt auf den Menschen zu, als das Ziel der Schöpfung, in der Form göttlicher Tagewerke. — Das Verhältniß der beiden Berichte Kap. 1 u. 2, 4 ff. mit ihren angeblichen Widersprüchen (vgl. die Kommentare), bei denen man sich in der Regel mit der Annahme beruhigt, daß wir zwei Schöpfungsberichte von zwei versch. Verff. haben, wird von der Erkenntniß aus zu erklären sein, daß Kap. 2, 4 ff. nicht einen Bericht von der Gesch. der Schöpfung geben, sondern den Bericht von der Gesch. der geschaffenen Welt beginnen will, weßh. hier der Mensch nicht wie dort das Ziel sondern der Ausgangspunkt des Berichts ist, weil in ihm die Gesch. anhebt, u. von hier aus zurückgegriffen u. das wieder aufgenommen ist was zum Bericht des Nächsten, des Sündenfalles, erforderlich war.

Vor allen heidn. Schöpfungssagen, den kosmogon. des Orients, der theogon. Griechenlands, zeichnet sich der bibl. Schöpfungsbericht nicht nur durch s. Einfachh. u. zugl. Großartigk., sondern auch durch die Reinh. des relig. Charakters

u. die Wahrh. seiner Grundgedanken u. Anschauungen aus (— hieher gehören vor Allem der Begr. einer Schöpfung selbst, das Zus.wirken göttl. u. kreatürl. Kausalität, die Idee des stufenweisen Fortschritts u. des Abschlusses im Menschen). Ueber die heidn. Schöpfungssagen u. ihr Verhältniß zur bibl. Ueberlieferung vgl. Lücken, Die Traditt. des Menschengeschlechts 1856. S. 32 ff. Wuttke, Abh. über die Kosmogonien der heidn. Völker 1850. Zöckler in Herzog's R.-Encykl. XX, 720 ff. u. die Kommentare zur Genesis.

Ueber das Verhältniß zu den Naturwissenschaften vgl. besonders Pfaff, Schöpfungsgesch. mit besonderer Berücksichtigung des bibl. Schöpfungsberichts 1855 u. F. W. Schultz, Die Schöpfungsgesch. nach Nat., Wissensch. u. Bibel. 1865; außerdem Kurtz, Bibel u. Astronomie, 5. Aufl. 1864. Andr. Wagner, Die Gesch. der Urwelt, 2. Aufl. 1857. Ebrard, Die Weltanschauung der Bibel u. die Naturwiss. 1861. Reusch, Bibel u. Natur. 1862. Böhner, Naturforschung u. Culturleben (1859) 1863. Ders., Kosmos, Bibel der Natur I, 1864. Luthardt, Apol. Vortr. I, 4. Vortr. S. 53 ff. Zöckler in Herzog's R.-Encykl. XX, 734 ff. Die theosophische Annahme (J. Böhme, St. Martin, J. M. Hahn u. v. Meyer) einer durch den Engelfall untergegangenen Welt, die man im thohu wabohu sucht u. deren Restitution das Sechstagewerk wäre (z. B. Kurtz), ist unnöthig u. unhaltbar. Zwischen V. 1 u. 2 von Gen. 1 ist nicht eine solche verschwiegene Geschichte zwischeneinzuschieben. In allem Wesentlichen, besonders in der Aufeinanderfolge der wesentl. Stufenfortschritte, stimmt die Naturwissensch. mit der Schrift, nur fordert sie einen viel größeren Zeitraum, über den sie mit sich selbst nicht einig ist, sucht den äußeren Hergang zu konstruiren, während die Schrift nur den sachlichen Fortschritt berichtet u. einen relig. Gesichtspunkt hat, und kennt endlich nicht den Begriff der Schöpfung im eigentl. Sinn, sondern nur den der Naturentwicklung nach Maßgabe der gegenw. herrschenden Gesetze. — Ueber die neuere Verdrängung des Plutonism. durch den Neptunism. vgl. Luthardt a. a. O. S. 69 f. 264 f.

2. **Begriff der Schöpfung:** actio dei unitrini externa, qua is res omnes visibiles et invisibiles ex nihilo, sex dierum spatio, liberrimae voluntatis suae imperio omnipotenter et sapienter produxit, in nominis sui laudem et hominum utilitatem, Qu. Von der Schrift dargestellt als eine That des göttl. Worts d. h. der Machtäußerung seines Willens, Ps. 33, 6—9. 2 Makk. 7, 28 *ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὰ ἐποίησεν ὁ θεός* (Weish. 18, 18 *ἄμορφος ὕλη* meint wohl nur die v. Gott geschaffene Materie in ihrer ursprünglichen Formlosigk. Gen. 1, 2). Hebr. 11, 3 *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι*: nicht aus einem sinnenfälligen Stoff sollte diese sichtbare Welt werden, sondern durch das allmächtige Wort Gottes. So wird auch בָּרָא nur vom göttl. Schaffen gebraucht u. nie mit einem Akkus. des Stoffs verbunden. Dieser bibl. Schöpfungsbegriff steht gegenüber dem außerbibl. Emanationsbegriff. Dogmatisch ausgedrückt: ex nihilo sc. pure negativo, nicht im Sinn des platon. *μὴ ὄν*, u. particula „ex“ non designat sed excludit materiam. Creaturas vocavit deus ut essent cum non essent. Allerdings: philosophia ignorat creationem ex nihilo, Chemn.

Aber der Einwand: de nihilo nihil fit gilt nur für das Gebiet der causae secundae. Uebrigens geht das ex nihilo im vollen Sinne nur auf die creatio prima, die Schöpfung der Materie, nicht auf die creatio secunda, die Bildungen des Hexaëmeron, mit Ausnahme der menschl. Seele. Der Akt der Schöpfung aber ist non ex necessitate naturae sed ex libertate voluntatis.

Zum Begriff der Schöpfung gehört daß die Welt nicht ewig ist, sondern einen **Anfang** genommen. Dieß liegt nicht nur in בְּרֵאשִׁית, sondern auch in dem häufigen Schriftausdruck: πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου. Orig. lehrte daß Gott von Ewigkeit her Schöpfer der Welt, wenigstens einer Geisterwelt sei. Denn was sollte sonst Gott vor der Schöpfung gethan haben? De princ. III, 5, 3: Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei, impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. — Non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Das blieb jedoch eine indiv. Meinung. Schleierm. begnügt sich mit der Forderung der Abhängigkeit von Gott. Dem liegt die Verneinung des eigentl. Schöpfungsbegriffs zu Grunde, denn der Spinozismus kann sich die natura naturans nicht ohne die natura naturata, u. die Philos. überh. in der Regel die natura creatrix nicht ohne die creata denken. „Die Annahme einer Schöpfung ist der Grundirrthum aller falschen Metaphys. u. Religionsl." Fichte, Anweisung zum sel. Leben. S. 160. Nach Hegel entläßt Gott, das Absol., die Welt aus sich selbst, um sie im Geist in sich zurückzunehmen. „Dreieinigk. u. Schöpfung sind, spekul. betrachtet, eins u. dasselbe, nur das einemal rein, das anderemal empirisch betrachtet", Strauß I, 639.

Das Verhältniß der Schöpfung zur Zeit bestimmte Aug. dahin, daß der Schöpfung eine Zeit nicht vorangehen könne, da sich Zeit u. Ewigkeit unterscheiden als Veränderlichkeit u. Unveränderlichkeit. Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore, De civ. dei XI, 6, oder vielmehr: tempus cum mundo. Eine Zeit vor der Welt ist ein Widerspruch in sich selbst.

3. Die einzelnen **dogmatischen Bestimmungen.** Causa creationis principalis efficiens est solus Deus triunus: doch so, daß die Schöpfung gedacht wird als vom Vater ausgehend, ἐξ οὗ τὰ πάντα 1 Kor. 8, 6. Röm. 1, 25. 11, 36. Eph. 3, 9. Kol. 3, 10, deßhalb auch im Bekenntniß ihm zugeschrieben, propter ordinem operandi; durch den Sohn aber ist sie vermittelt, δι' αὐτοῦ Joh. 1, 3. Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2; während der h. Geist die Macht des kreatürl. Lebens u. das Band des Zusammenhangs mit Gott ist, Gen. 1, 2. — Causa impulsiva est bonitas dei sola, qua deus sese ut summum bonum communicare voluit. Causa instrumentalis nulla fuit. Materia creationis nulla datur. Forma creationis consistit in actione externa, qua partim ex nihilo, partim ex materia prorsus inhabili et inidonea, sine motu aut mutatione vel molitione operosa, solo nutu et liberae voluntatis imperio potentiâ infinitâ, res omnes a deo sunt productae, Qu. Darnach theilt sich die Schöpfung in creatio immediata (ex nihilo), und mediata s. secundi ordinis (die Bildungen des Hexaëmeron, ex materia).

Finis ultimus est dei gloria, cf. Ps. 19, 1 — bonitatis, potentiae, sapientiae —; finis intermedius est hominum utilitas: omnia enim deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum. Aber die höchste Verherrlichung Gottes ist die Offenbarung seiner Liebe u. Gnade, u. der letzte Zweck Gottes seine Gemeinschaft mit dem Menschen u. des Menschen mit ihm. Die Lehre von der Angemessenheit der Welt für diesen Zweck wird Optimismus genannt u. in diesem Sinn, nicht in dem einer Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten, von einer besten Welt gesprochen: mundus fini, quem per creationem deus intendit, maxime convenit et accommodatus est (Leibnitz). Diese Zweckangemessenheit ist auch nach der Verderbung der Welt in Folge der Sünde geblieben, fordert aber die Wiederherstellung, so daß sie ihr Ziel nur durch Jesum Christum erreicht, Kol. 1, 16 τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται. V. 20. Eph. 1, 10 ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.

Effectus s. terminus creationis dicitur creatura visibilis et invisibilis Kol. 1, 16. Das Ganze: ἡ κτίσις, ὁ κόσμος, οἱ αἰῶνες, τὰ πάντα. Sie wird eingetheilt in Himmel u. Erde, was eine naturwissenschaftlich unbrauchbare, aber religiös richtige Eintheilung der Welt ist. In Betreff des Himmels ist zu unterscheiden 1) coelum physicum, zerfallend in aëreum et aethereum, 2) coelum angelorum et beatorum, welcher kein locus corporeus et determinatus, sondern nur ein certum ποῦ ist, wo sich Gott besonders herrlich offenbart; und 3) dei majestaticum: est nihil aliud quam aeterna et infinita dei gloria et majestas, quam deus in se habuit ab aeterno et in aeternum habiturus est, ac divinum, coeleste, omnipraesens ac omnipotens dominium super omnia, Qu. Das war von Bedeutung für die Christol. (Ubiquität des erhöhten Christus) gegenüber den Calvinisten. Darnach ist die Annahme eines coelum empyreum s. igneum, welches Gottes Wohnstätte und am ersten Tage geschaffen sein soll, zu verwerfen.

§. 35. Das Verhältniß Gottes zur geschaffenen Welt.

De providentia.

Im natürlichen wie im christlichen Gottesbewußtsein liegt die Gewißheit der Vorsehung Gottes, welche sich durch die Erhaltung, Mitwirkung und Regierung der Welt vollzieht. Denn Gott wohnt nicht bloß durch seinen Geist der Welt ein als die Macht ihres Bestandes und Lebens, sondern wirkt auch durch seinen Willen eine Geschichte der Welt, deren Ziel die Verwirklichung seines Heilswillens ist.

1. Das allgemeine Verhältniß Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt ist als das der **Transcendenz u. Immanenz** zugleich zu bezeichnen: jenes im Gegensatz zur pantheist., dieses im Gegensatz zur deist. Denkweise. Jer. 23, 23: Gott ist ein Gott der ferne und der nahe ist. Gegenwärtig in der Welt ist er im Geiste: Gen. 1, 2. Ps. 139, 7 ff. Diese Gegenwart ist eine adessentia ad creaturas substantialis (von den Scholast. genannt immediatio suppositi) u. eine operatio

efficax ac omnipotens (von den Scholast. genannt immediatio virtutis). Die Gegenwart ist also eine wirksame u. die Wirksamk. eine gegenwärtige, nicht eine actio in distans, noch ein bloßes Selbstleben der Welt: neque enim sicut structor aedium si fabricaverit, abscedit atque illo cessante atque abscedente stat opus eius (Aug.); sondern adest creaturis ut agens liberrimum (Mel.). Aber die göttliche Wirksamkeit vollzieht sich durch die causae secundae, vgl. Gen. 8, 22, so daß man in dem Zusammenhang derselben keine Lücke nachweisen kann, wo Gott ergänzend eintreten müßte. Diese göttl. Wirksamk. wird, sofern sie ein Ziel hat, als Providenz bezeichnet.

2. **Die Gewißheit der Providenz** ist theils eine natürl., theils eine offenbarungsmäßige. Geläugnet wird die Prov. von der epikur. Denkweise: deos nihil curare humana. Nihil deus agit, nullis cogitationibus implicatur, nulla opera molitur. — Hunc deum rite beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum: läßt Cic. De nat. deor. I, 20 den Epikur lehren. Oder man beschränkt sie wenigstens auf die Hauptsachen, da eine auch auf das Geringe sich erstreckende Providenz Gottes unwürdig wäre: Magna dii curant, parva negligunt, ebend. II, 66; ne in regnis quidem reges omnia minima curant III, 35. Aehnlich Plin., Hist. nat. II, 7; anne tam tristi ac multiplici ministerio non pollui credamus, dubitemusve? (Ueber den Vorsehungsglauben der alten Welt vgl. Schneider Christl. Klänge aus den griech. u. röm. Klassikern 1865 S. 231ff.). Aber von dem Gottesbewußts. ist das Bewußts. einer göttl. Vorsehung die sich auf Alles erstreckt untrennbar; daher auch dieses Lehrstück in der Aufklärungszeit sich am längsten gehalten hat u. mit Vorliebe besonders in der speziellsten Ausführung der Physikotheologie gepflegt worden ist.

Die volle Gewißheit aber gibt die Offenb., weil sie Offb. eines Liebeswillens ist, der das Heil des Menschen will.

3. **Der Begriff der Providenz** ist der der göttl. Fürsorge, πρόνοια (Weish. 14, 3. 17, 2), sollicita rerum creatarum cura. Ihre Definition: actio externa totius trinitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem quam quoad individua potentissime conservat inque eorum actiones et effectus coinfluit et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam et universi huius atque imprimis piorum utilitatem ac salutem. Qu. — Demnach ist sie 1) ein actus intellectus: praevisio, πρόγνωσις, 2) voluntatis: propositum s. decretum, πρόθεσις, 3) ipsum opus externum: διοίκησις, decreti illius executio, actualis et temporalis totius mundi sustentatio et gubernatio — die Providenz im eigentl. Sinn —. Sie ist ein Werk der Trinit.: des Vaters Joh. 5, 17, des Sohnes a. a. O. Kol. 1, 17. Hebr. 1, 3, des h. Geistes Ps. 104, 30.

4. **Das Objekt derselben:** 1) Die Kreatur überh. Ps. 147, 9 bis auf das Geringste Matth. 6, 26 ff. 10, 29 f. Luk. 12, 6; 2) speziell der Mensch, nicht bloß das Menschengeschlecht überh. Ap.-G. 17, 26 ff., u. die Menschen insgemein Ps. 36, 8, sondern auch jeder Einzelne, und die Bösen so gut wie die Guten Matth. 5, 45; kurz Weish. 6, 7 μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν, ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων. Insonderheit steht das Leben des Menschen unter der Vor-

sehung Gottes: der Lebenseingang, Hiob 10,8 ff.; der Lebensfortgang, Hiob 10,12. 34,21; das Leid des Lebens, Ps. 56,9; die Nothdurft des Lebens, Matth. 6,25; der Lebensausgang, Hiob 14,5: die Zahl seiner Monden steht bei dir, du hast ein Ziel gesetzt, das wird er nicht übergehen. Gen. 47,29. 2 Sam. 7,12; Gott verlängert das Leben, Ex. 20,12. Prov. 3,2. 4,10; errettet es, 2 Kor. 1,8 f.; oder verkürzt es, Ps. 55,24; kurz: unicuique homini terminus vitae a deo quidem constitutus est, sed illa termini vitae humanae ordinatio non est absoluta sed ordinata h. e. hominum pietate et impietate, item mediorum a deo ordinatorum usurpatione et contemtu limitata, Qu. 3) Specialissime div. providentiae objectum sunt homines pii ac fideles, utpote qui sunt velut nucleus humani generis, quos propter mundus adhuc a deo sustentatur et conservatur. Ps. 1,6. 33,18 ff. 37,18 ff. Röm. 8,28. Hebr. 1,14. Denn in ihnen verwirkl. sich der Heilswille Gottes, der die bestimmende Norm seiner Providenz ist.

5. **Forma** providentiae tribus absolvitur actibus, sc. conservatione, cooperatione s. concursu, et gubernatione.

1) **Conservatio** est actus divinae providentiae, quo deus res omnes a se creatas in suo esse h. e. in sua natura et naturalibus proprietatibus et viribus, quas in prima sui productione acceperunt, conservat quousque vult, Qu. Ps. 119,90 f. Jes. 40,26. Hebr. 1,3 *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Sie ist eine actio div.: importat enim influxum indesinentem rebus creatis pro sua cuiusque natura convenientem ac necessarium, ut in esse suo ac vi operandi persistere possit, Bai., im Gegensatz zu aller mechanischen und naturalistischen Weltanschauung. Aber zu viel ist es wenn die Erhaltung bezeichnet wird als creationis continuatio (so in anderem Sinn auch Schleierm.), denn zwischen Schöpfung u. Erhaltung steht der göttliche Sabbath und die gottgesetzte Naturordnung Gen. 8,22.

2) **Concursus**, als selbständiger Akt der provid. von Qu. an geltend gemacht, während Gerh. u. Calov u. anderers. Baier den conc. in conserv. u. gubern. einreihen, est actus providentiae div., quo deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, se ipso immediate et simul cum iis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscuiusque suaviter influit, Qu. Die Hauptstelle hiefür ist besonders Ap.-G. 17,28: in ipso sumus tanquam conservante, in ipso quoque movemur i. e. omnes nostras actiones et motus ipsius concursu perficimus, adeo ut sine eius concursu ne digitum quidem extendere, nec minimum motum quidem perficere possimus, Qu. Der conc. ruht auf der omnipraes. div. als adessentia u. operatio (immediatio suppositi u. immediatio virtutis), u. besteht nicht darin daß Gott den causae secundae bloß vim operandi dat eamque conservat, sondern es ist eine unmittelbare Einwirkung auf die actiones et effectus singulos causarum secundarum qua tales, ita quidem ut ipsius dei et causae secundae eadem numero actio sit, ad eundem numero effectum tendens. So daß man in Wirklichkeit zwischen beiden Ursachen nicht scheiden kann: non est reipsa alia actio influxus dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio. Quemadmodum eadem numero scriptio pendet a manu et calamo, nec

pars una a manu et alia a calamo, sed tota a manu et tota a calamo: ita concursus dei non est prior actione creaturae propria prioritate causalitatis, cum in re sit omnino eadem actio, Qu.

Diese Einwirkung Gottes aber richtet sich nach der Natur der wirksamen Objekte: neque enim immutat deus naturas agentium aut eorum agendi rationem et ordinem, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere. Mit den Worten des Cardinals Franz. Toletus: concurrit deus cum causis secundis juxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum necessariis necessario, cum debilibus debiliter, cum fortibus fortiter, pro sua suavissima dispositione universali operando. Denn es akkommodirt sich Gott der Kreatur: naturis rerum agentium sese accommodat et cum illis ex lege quadam ordinaria, qua decrevit non destituere suo auxilio agens creatum eiusque proprium operandi modum minime immutare, concurrit descendendo ad singula juxta uniuscuiusque capacitatem et indigentiam. Vgl. überh. Qu. I, 543 ff.

Das Verhältniß des göttl. Mitwirkens zu den bösen Handlungen wird so bestimmt: extendit se conc. dei ad omnes actiones tam bonas quam malas. Distinguendum tamen inter effectum et defectum, inter actionem et actionis ἀταξίαν. Ad effectum concurrit deus, vitium non causat. — Coinfluit deus in actus peccaminosos quoad entitatem et speciem naturae, non quoad deformitatem et speciem moris, Qu. Oder wie man es später definirt: concurrit deus ad materiale non ad formale (d. i. die sittliche Bestimmtheit der Handlung).

3) **Gubernatio** est actus div. prov., quo deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad fines suos dirigit secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem, Cal. Ap.-Gesch. 17, 26.

Gubernationis divinae quatuor sunt partes: permissio, impeditio, directio, determinatio.

Permissio est actus providentiae gubernatricis, quo deus creaturas rationales ad peccandum sua sponte sese inclinantes per impedimenta, quibus agens finitum resistere nequit, vel quibus non restiturum novit, a malo lege vetito non retrahit, sed justis de causis in peccata ruere sinit, Qu. Die permissio ist also ein actus negativus dei sapientissimi, der sich auf das Böse bezieht, das Gute nicht will noch billigt noch unterstützt, wohl aber zuläßt. Deus quidem permittit sed non vult τὸ permissum. Von Luther (De servo arb.) u. Mel. als ein frigidum glossema am Anfang verworfen, wurde sie später, als ein dogmatisch nothwendiger Begriff, wieder aufgenommen, weil sonst Gott die Ursache der Sünde würde. Von den gewöhnl. bibl. Beweisstellen Ps. 81, 13. Ap.-G. 14, 16. Röm. 1, 24. 28 gehört die zweite nicht hieher, da sie nur die unmittelbare Leitung der vorchristl. Völkergesch. durch Gott verneint u. sie als eine mittelbare bezeichnet; die dritte aber, wie auch das hiehergehörige Beispiel von Pharaos Verstockung u. ähnl., spricht nicht bloß von göttl. Zulassung — wie man es von jeher, schon in der griech. Kirche, faßte, im antiprädestinatianischen

Interesse — sondern von göttlicher Aktivität in Bezug auf die geschichtliche Gestalt der menschlichen Sünde.

Impeditio est actus providentiae gubernatricis, quo deus actionem creaturarum pro arbitrio suo constringit, ne effectum dent, quod vel naturali vel libera agendi vi alias efficerent, Qu. Ps. 83, 10. Beispiele: Abimelech Gen. 20, 6, Laban Gen. 31, 24, Bileam Num. 22, 12 ff.

Directio est actus prov. gub., quo deus creaturarum actiones bonas ita moderatur, ut tendant et ferantur in objectum a deo intentum, actiones vero malas ad certum finem a se praestitum, sed a peccantibus non spectatum et saepe ipsorum intentioni contrarium dirigit, Qu. Gott läßt Gutes aus Bösem hervorgehen Gen. 50, 20, läßt menschliches Thun einen unbeabsichtigten Erfolg finden, wie bei Saul 1 Sam. 9, 17. 10, 21 u. David 1 Sam. 16, 7 ff.; nimmt auch die Sünden der Menschen in den Dienst seines Heilswerkes, wie die Feindschaft Israels wider Jesum Ap.-G. 4, 27 f.: *ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου κ. ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι*, u. gibt allem Erlebniß der Frommen eine Zweckbeziehung auf ihr Heil Röm. 8, 28 *οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*.

Determinatio est actus prov. gub., quo deus creaturarum viribus, actionibus et passionibus certos terminos, intra quos se contineant, tum ratione temporis, tum ratione magnitudinis et gradus constituit, Qu. Ps. 66, 7. Gott läßt das Böse oder die Bösen etwa eine Zeitlang oder bis zu einer gewissen Gränze gewähren, bis er Schranken setzt. So bei den Völkern die er als Strafruthe wider Israel gebrauchte, z. B. Jes. 10, 5 ff.

In dem allen ist Gott **frei** u. ungebunden, wie die zurückgenommene Drohung Jona's gegen Ninive beweist Jon. 3, 10. Jerem. 18, 6—10. Zugleich aber verfährt er so daß er die **menschl. Freiheit** dabei anerkennt: neutrubi, seu in bonis actionibus seu in malis, dei providentia libertatem voluntatis humanae tollit, Bai. Gott wirkt nicht schlechthin bestimmend, sondern macht sich in seinem Thun abhängig vom menschlichen Verhalten und nimmt dasselbe in den Zusammenhang seines Wirkens auf, vgl. z. B. Ap.-G. 27, 24. 31. Darin liegt die Möglichkeit der **Gebetserhörung**, wodurch das Gebet zu einem Faktor der göttlichen Weltregierung erhoben wird.

6. **Finis** providentiae div. alius primarius et ultimus, dei nempe agnitio et celebratio Prov. 16, 4, alius secundarius et intermedius est, universi sc. huius atque inprimis piorum utilitas Jes. 45, 18. Gen. 1, 26. 28. Ps. 115, 16. Röm. 8, 28, Qu. Der eigentliche Zweck ist der Heilszweck. Zu diesem setzt Gott Alles in Beziehung, wodurch die gesammte Wirklichkeit des Seins und des Geschehens zu einem großen System von Zweckbeziehungen wird.

7. **Die Gegensätze** zur christl. Denkweise sind 1) der **Fatalismus**: non asserendum est fatum stoicum, quo omnia absoluta et inevitabili necessitate eveniant, neque fatum astrologicum rigidius, a quo etiam actus liberi voluntatis humanae ab influxu astrorum dependeant, sed agnoscendum est fatum christianum, quod est connexio causarum et effectuum necessaria necessitate extrinseca, quatenus a deo infallibiliter praescita, decreto ab-

soluto vel conditionato constituta, et regimine divino suaviter disponente gubernata est. Holl. p. 437; 2) der Mechanismus, welcher die Welt von Gott loslöst und nach ihren Nothwendigkeitsgesetzen ablaufen läßt, sowie 3) der Determinismus der materialist. Weltanschauung, welche die sittliche Freiheit des Geistes untergehen läßt in der Kraftwirkung der Materie; auf der andern Seite 4) die Lehre vom Zufall, welcher nur Ausdruck der menschl. Kurzsichtigkeit ist: fortuna, quae est eventus per accidens, effectum per se intentum causae libere agentis concomitans, non datur ratione dei omniscii et sapientissimi, sed respectu hominis ignorantis, Holl. l. c.

§. 36. Die Lehre vom Wunder.

J. Müller, De miraculorum J. Chr. natura et necessitate. 1839. 41. — Köstlin, De miraculorum, quae Christus et primi eius discipuli fecerunt, natura et ratione. 1860. Ders., Die Frage über die Wunder, Jahrbb. f. d. Theol. IX, 2. S. 205 ff. Ders. in Herzogs R.-Encykl. XVIII, 306 ff. — Rothe, Zur Dogm. S. 80 ff. — Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn 1866. — Luthardt, Apolog. Vortr. I, 7. Vortr. S. 141 ff. — Uhlhorn, Die modernen Darstellungen u. s. w. 1866 S. 104 ff.

Das Wunder ist ein in den Zusammenhang des Weltlebens hereintretender Akt unmittelbarer göttlicher Wirksamkeit, welcher in der Freiheit Gottes seine Möglichkeit, in der Heilsgeschichte seine Nothwendigkeit wie seine Wirklichkeit hat.

1. **Das Wunder in der Schrift.** Gott ist ein Gott des Wunders d. h. von unbeschränktem Machtvermögen in seinem Wirken, nicht gebunden an natürl. Vermittlungen. Deßhalb fließt bes. im A. T. das gewöhnliche und das außergewöhnliche Wirken Gottes leicht zusammen und wird Gott als ein Gott des Wunders auch in jenem geschildert, vgl. z. B. Hiob 5, 9 f. Wesentlich aber ist das Gebiet der Offenbarung in der alt- und neutest. Geschichte ein Gebiet des Wunders. Zwar gibt es auch dämon. Wunder Exod. 7, 11 f. Deut. 13, 2. Aber doch gilt: Gott allein thut Wunder Ps. 72, 18. Die bibl. Namen: פֶּלֶא θαυμάσιον miraculum; אוֹת σημεῖον, signum; מוֹפֵת τέρας, prodigium; גְּבוּרָה δύναμις; מִפְעֲלוֹת יהוה ἔργα τοῦ θεοῦ oder ἔργα schlechthin. Theils dient es zur Legitimation der Boten Gottes, theils ist es ein wesentlicher Bestandtheil der Heilsgeschichte selbst, theils eine Abbildung des wesentlichen Heils.

2. **Das Wunder in der Kirche.** Das Wunder ist zunächst ein Bestandtheil der Offenbarungsgeschichte, also ihrer Zeit. Doch ist es auch für die Zeit der Kirchengründung beglaubigt, um die Kirche und ihren göttl. Ursprung vor der Welt zu legitimiren. Seitdem tritt der Bestand der Kirche selbst an seine Stelle. Daher die protest. Polemik gegen die Wunder der röm. Kirche. (Vgl. Tholuck, Ueber die Wunder der kath. Kirche in s. Verm. Schr. I, 28 ff.). Darnach bestimmt sich der apolog. Werth der Wunder. Sie beweisen nicht ohne Weiteres die Wahrheit Deut. 13, 2 f. Miracula si non habent doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant, Gerh. XII, 107. Die DD. handeln diese Lehre theils in der Einl. ab wie Bai., theils in der Lehre von den Engeln, wie Quenst.

3. Begriff des Wunders. Die providentia div. ist sowohl ordinaria als extraordinaria, je nachdem sie sich durch den Naturzusammenhang vermittelt oder nicht; im letzteren Falle also: quando deus vel absque mediis vel praeter aut supra media vel contra media eorumque naturam, sive quod idem est supra et contra ordinem a se institutum operatur, Qu. Quo nomine intelliguntur opera aut effectus praeter ordinem totius naturae creatae producti, quique non nisi divina virtute produci possunt, Bai. Der Begr. des Wunders ist nicht bloß der der übernatürl. Kausalität, sondern der der Aufhebung der natürl. Vermittlung ihres Wirkens. Diese absolute Herrschaft über die Natur ist ein Privilegium des absol. Geistes. Dadurch bestimmt sich der Unterschied von mirac. u. mirabilia. Jenes sind eventus quorum ratio e naturalibus viribus omnino repeti nequit. Dieses sind mira respectu nostri, qui ea admiramur, quia causas nescimus, non utique admiraturi, si causas cognosceremus. Haec mirabilia diabolus (et angeli) permittente deo facere potest, miracula proprie dicta non item, Qu. Das letztere ist eine willkürliche Vertheilung der Gebiete. — Bei jedem einzelnen Wunder nahm man nach dem Vorgang der Scholastik als vorangehend und nachfolgend ein miraculum suspensionis und ein mirac. restitutionis legum naturae an: was aber unnöthig ist, da im Wunder nicht die Naturgesetze selbst aufgehoben werden, sondern nur ein einzelner Vorgang durch den Eintritt einer höheren Kraft dens. entnommen wird.

4. Die Möglichk. des Wunders. Bestritten bes. von Spinoza, Tract. theol. polit. c. VI de miraculis und nach ihm v. Strauß I, 229 ff. Sie wird verneint I. von Gott aus: 1) weil ihre Annahme die göttl. Willensakte von den Naturgesetzen falsch trenne und ihnen entgegensetze; da Gott und Natur zusammenfallen, so würde, wenn Gott etwas thäte, was gegen die allgem. Naturgesetze wäre, Gott sich selbst widersprechen, was nicht möglich. Aber dieser Einwand ist eine petitio principii der pantheist. Denkweise. 2) Es sei nicht denkbar, daß Gott s. eignen Ordnungen verletzen sollte. Aber Gott ist ein freier Gott und die Bestimmung der Natur ist, seinem Willen zu dienen. 3) Es sei Gottes unwürdig, s. Werk der Schöpfung nachträglich durch Wunder verbessern zu müssen. Aber es handelt sich hier nicht um Nachbesserung der Schöpfung, sondern um das neue Gebiet der Heilsoffenb. und ihrer Gesch. II. Vom Menschen aus: 1) man nehme nur aus Unkenntniß der Naturgesetze und der natürl. Möglichkeiten für das subj. Unerklärbare ohne Weiteres eine überantürl. Ursache an, die doch als unsinnl. und transcendente Ursache nie mit Sicherheit könnte erkannt werden. Aber bei aller Begränzth. unsres Wissens wissen wir doch, was nach natürl. Gesetzen schlechterdings unmöglich ist, z. B. daß ein Todter wieder lebendig werde, weßhalb denn auch die neg. Kritik eben deßhalb eine Reihe von Thatsachen, welche die Schrift berichtet, beanstandet oder leugnet, weil sie obj. unmöglich seien. 2) Man verkenne die alterthüml. und hebr. Redeweise, welche es liebe mit Ueberspringung der Mittelursachen sofort auf Gott als die letzte Ursache zurückzugehen. Aber bei einer großen Zahl von Wundern (wie Todtenerweckung) sind Mittelursachen schlechterdings unmöglich, also nicht bloß in der Erzählung verschwiegen. — Die rational. Exegese hat dann, nach Spinoza's Vorgang, die bibl. Wundererzäh-

lungen natürl. zu erklären gesucht, bes. Paulus in Heidelb., ist aber damit nur lächerlich geworden. Die neuere Zeit, bes. Strauß, machte dagegen den myth. Gesichtspunkt geltend, wonach die Wundererzählungen Produkte absichtsloser od. philos. Dichtung seien, welche das Bild Jesu von Nazareth mit poet. Goldglanz verklärte; während Andere wieder darin absichtsvolle Darstellungen von Ideen sahen. Oder man half sich durch die Annahme magnet. Kräfte u. dgl., was aber, auch wenn es an sich anginge, gar nicht ausreichen würde, um die Thatsachen zu erklären.

5. **Die Nothwendigkeit** des Wunders ist dieselbe mit der Nothwendigkeit der Heilsoffenbarung.

6. **Die Wirklichkeit** des Wunders ist gegeben mit der Gewißheit des Wunders der Person Jesu und s. Gesch. (bes. kommt hier die Auferstehungsthatsache in Betracht) und unsrer Wiedergeburt, welche so gut ein Wunder ist wie jene. Beide aber gehören einem größeren Zusammenhange an, der dadurch auch wunderbarer Art ist. Darnach bestimmt sich auch das krit. Urtheil über die einzelnen Wunder, je nachdem sie in einem inneren Zusammenh. mit jenem centralen Wunder der Heilsgesch. stehen oder nicht. Durch diese innere Beziehung auf den höchsten Zweck wie durch ihren sittl. Char. rechtfertigen sich die bibl. Wunder zur Genüge gegenüber den willkürl. u. dgl.

7. **Die Eintheilung** der Wunder in miracula naturae und mirac. gratiae, welche letzteren Luther mit Recht für die Hauptsache erklärt hat, während jene diesen nur dienen, vgl. Joh. 14, 12; und in mirac. potentiae, in regno naturae et gratiae, und mirac. praescientiae (Weissagung), welche letzteren sich durch die Beziehung auf die Person Christi rechtfertigen.

§. 37. Die Lehre von den Engeln.

Dem providentiellen Wirken Gottes in der Welt für die Zwecke des Reiches Gottes dienen die Engel d. h. endliche, aber mit höherem Vermögen ausgestattete dienstbare Geister Gottes, deren Existenz auf Grund der Offenbarungsthatsachen in der Schrift gewiß und durch die religiöse Weltanschauung gefordert ist.

1. **Die Schriftlehre.** Vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 314—403. Hahn, neutestamentl. Theol. I, 259—313. — Die Namen sind vor Allem מַלְאָכִים u. *ἄγγελοι*, dann *πνεύματα λειτουργικά* Hebr. 1, 14, קְדשִׁים Ps. 89, 8. Hiob 5, 1. Sach. 14, 5, בְּנֵי הָאֱלֹהִים Ps. 29, 1. 89, 7. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7 (Gen. 6, 2) oder בְּנֵי אֵלִים oder אֱלֹהִים Ps. 97, 9, starke Helden Ps. 103, 20. Joel 4, 11. Von ihrer Schöpfung ist im A. T. nichts erwähnt, im N. T. Kol. 1, 16. Sie versteht sich von selbst; und die Existenz der Engel ist im A. T. aus uralter Anschauung herübergenommen: sie werden mit Gott zus. gedacht Gen. 1, 26. 3, 22. 11, 7; יהוה צְבָאוֹת (nicht im Pent. und im B. d. Richter), und bereits bei der Schöpfung als Zeugen gegenwärtig Hiob 38, 7. Und dieselbe Anschauung ist auch im N. T. ausgesprochen, ohne daß man eine eigentl. Gesch. dieser Lehre in der Schr. nachweisen könnte. Sie werden als Geister gedacht, ohne daß Matth. 22, 30 eine Leiblichkeit vorausgesetzt oder 1 Kor. 15, 40 direkt gelehrt würde (so Kurtz. Hahn, Kahnis,

wogegen Hofm., Phil. u. A.). Aus ihrer Parallelisirung mit den Sternen und ähnlichen Hiob 38, 7. Ps. 148, 2. 3. 89, 6 folgt nicht, daß sie die Sterne zum Wohnsitz haben. Sie sind das himml. Heer Gottes, in unzählb. Menge geschaffen Deut. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10. Apok. 5, 11; von höherem, wenngleich beschränktem Wissen Matth. 24, 36 (*οὐδὲ οἱ ἄγγελοι*), und höherer Macht, weßhalb sie Helden und ähnl. heißen Ps. 103, 20. 2 Theff. 1, 7 (*ἀγγ. δυνάμεως*), 2 Petr. 2, 11; darum (auch als gefallene) *δόξαι* 2 Petr. 2, 10. Jud. 8; aber doch für die Menschen Gottes Hebr. 1, 14. Sie bilden ein Heer 1 Kön. 22, 19. Dan. 4, 14. Luk. 2, 13 u. s. w., von mannigfacher Gliederung: *θρόνοι*, *κυριότητες*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις* Eph. 1, 21. 3, 10. Kol. 1, 16, je nach ihrer Weltstellung und Beruf, ohne daß sich dieser Unterschied näher bestimmen und ihre Ordnung fixiren läßt. Außerdem ist noch von *ἀρχάγγελος* Jud. 9. 1 Theff. 4, 16, von Cherubim Gen. 3, 24. Ps. 18, 11. 80, 2. Ezech. 1, 10. Apok. 4, 7 ff. (nach Hofm. von רָכַב, nach Gesen. u. s. w. von קָרַב, von Keil mit *γρύψ* zus. gestellt; vgl. überh. dessen Archäol. § 19, 5). und Seraphim Jes. 6, 2. 6. (nach Gesen. u. Hengstbg.: Fürsten) die Rede. Gegen Hofmann's Leugnung aller Rangunterschiede vgl. Hahn a. a. O. S. 282 ff. Was ihre Wirksamkeit anlangt, so bilden sie das Heer Gottes, das ihn umgibt Ps. 89, 8, ihn lobpreist Jes. 6, 3. Ps. 29, 1. 2, s. Rathsversamml. bildet סוֹד קְדוֹשִׁים Dan. 7, 10, von ihm ausgeht zur Wirksamk. und ihm berichtet 1 Kön. 22, 19. Hiob 1, 6. 2, 1. Sie walten in der Heilsgesch., und in allen bedeutsamen Momenten ders. treten sie hervor im N. wie im A. T., doch so daß ihre Wirksamk. viel weiter greift als ihre Erscheinung. Sie nehmen Antheil am Leben der Gemeinde Gottes 1 Kor. 11, 10. 1 Tim. 5, 21. Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12; an jedem einzelnen Gläubigen Luk. 15, 10. Matth, 18, 10 (wo man gewöhnlich Schutzengel der Kinder versteht); schützen s. leibl. Leben Ps. 34, 8. 91, 11 f., tragen s. abgeschiedene Seele in ihre neue Heimat Luk. 16, 22, dienen aber auch der Strafe Gottes an s. Feinden 2 Kön. 19, 35. Ps. 38, 49. Ap. G. 12, 23; walten auch im Naturbereich Ps. 104, 4. Hebr. 1, 7; und in der Gesch. der Völker (שָׂרִים) Dan. 10, 1 ff., wie Michael speziell als Engelfürst Israels erscheint.

Willkürlich weiter ausgeführt ist die Engellehre in den Apokr. vgl. Tob. 5 ff. 12, 15. (die 7 Engel) u. sonst; von den Sadduc. dagegen das Dasein der Engel überhaupt geleugnet Ap. G. 23, 8.

2. **Die Kirchenlehre.** Die Schöpfung der Engel ist ausgesprochen im Symb. Nic.: *ποιητὴν — ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων*. Ihre reine Geistigkeit wurde am Anfang unter Schwankungen festgehalten: Iren. III, 20, 4: sine carne angeli sunt. Basil. d. Gr. De sp. s. 16: *ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον*. Conc. Nic. II, 787: *τὰς εἰκόνας τιμῶμεν τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων;* auf dem 4. Lateranconcil 1215 bestimmt ausgesprochen: Deus creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem et spiritu et corpore constitutam. Ueber die Rangordnung bekannte noch Aug. Enchir. 58: quid inter se distent quatuor illa vocabula —, dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod

dicunt, ego me ignorare confiteor. Aber Dion. Areop. De coel. Hierarch. c. 6 ff. machte 9 Klassen oder 3 Ordnungen, welche dann auch von Joh. Dam. und Petr. Lomb. angenommen wurden: 1) ϑρόνοι, χερυβίμ, σεραφίμ, 2) ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις, 3) ἀρχαί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι. — Eine Verehrung der Engel nennt zwar Justin in Verbindung mit dem heil. Geist Apol. 1, 6, verwirft jedoch Iren. II. 32, 5: nec invocationibus angelicis facit (ecclesia) aliquid —, sed pure et manifeste orationes dirigens ad dominum, qui omnia fecit, et nomen domini nostri J. Christi invocans, und so auch u. a. die Syn. v. Laod. can. 35 (c. 364); aber die 7. ökum. Syn. zu Nic. 787 gesteht ihnen προςκύνησις, nur nicht λατρεία zu, welche letztere Gott allein gebühre. Hiegegen nun die prot. Bekenntnisse. Apol. p. 224: hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. p. 311: — tamen inde non sequitur, angelos a nobis esse invocandos, adorandos, jejuniis feriis missis etc. honorandos ut patronos et intercessores, ut Papistae faciunt; hoc enim idololatricum est. Vgl. auch Apok. 19, 10. 22, 8.

Die Lehre der Dogmatiker bes. nach Qu. 1) Ueber die Natur der Engel: Sunt angeli substantiae spirituales h. e. omnis corporeae molis expertes (ἀσώματοι, gehen nur κατ' οἰκονομίαν eine unio accidentalis mit der Materie ein), finitae, completae, adeoque verae hypostases. Sunt porro ang. substantiae intelligentes et tum sui ipsius tum aliarum rerum cognitione et intelligentia maxime pollent. Ebenso volendi vi et facultate praediti sunt. Deßhalb existit in angelis liberum arbitrium. Sunt quoque insigni agendi potentia et virtute instructi, aber so beschränkt, ut non ipsorum sed solius dei infinita sit potentia, adeoque nec creare aut ex nihilo aliquid formare, nec ullam substantiam producere, nec unam speciem in aliam transformare, morbos depellere, mortuos suscitare, aut miracula proprie dicta per se patrare possunt. Die negativen Attribut. sind: indivisibilitas, invisibilitas, immutabilitas non omnimoda sed comparate talis, immortalitas (nicht aeternitas, sondern aeviternitas), illocalitas (neque repletive neque circumscriptive, sed definitive loco aliquo coexistunt). Die posit. Attribut.: vis intellectiva, vis volendi, summa agilitas.

2) Ueber den status. Quoad statum originalem (s. gratiae) angeli omnes initio sunt aequaliter justi, boni et sancti a deo conditi, ad glorificandum deum et sanctum ipsi praestandum ministerium. Conditi tamen sunt ad bonum et malum morale indifferentes, liberumque arb. habuerunt ad standum et labendum. Ratione status originalem secuti quidam angelorum in concreata bonitate, veritate et sanctitate perstiterunt atque in ea a deo confirmati sunt (stat. gloriae), aliqui vero peccando liberrima voluntate a creatore suo defecerunt (status miseriae). Angeli boni ita sunt in bono confirmati, ut cum antea saltem potuerint non peccare, nunc omnino non possint peccare. Damit ist Erkenntniß u. Wille vollkommener geworden.

3) Ueber das Geschäft. Numerus bonorum angelorum insignis est. Sunt etiam ordines certi inter angelos, at qui et quales sint, incertum est. Officia et opera bonorum ang. sunt adorare et laudare deum et

mandata eius exequi tum impios puniendo, tum pios custodiendo et protegendo. Dazu vgl. die Betonung des Engelschutzes in den Morgen- u. Abendliedern.

3. **Die moderne Kritik.** Vom Rationalism. zurückgestellt, vom Supranat. (Reinhard S. 181, Bretschneider I, 747) den Sternen als Bewohner zugewiesen, von Neueren (Martensen S. 119) mehr wie ideelle Mächte gedacht, sind die Engel von Strauß, I, 671 ff. für mit der modernen Weltanschauung ganz unvereinbar und durch das kopernik. System unmöglich gemacht erklärt worden, so daß diese Vorstellung keinen Boden mehr im modernen Bewußtsein habe; während Hase S. 166 ff. und Schleiermacher I, 221 ff. diese Vorstellung anhangsweise behandeln, sie mehr oder minder der Poesie und Kunst oder dem Aberglauben zuweisen (Hase) und sie nur „in der christlichen Sprache auch ferner vorkommen" lassen wollen Schleierm.), ohne aber daß siefür die Dogmatik oder für das Leben eine Bedeutung habe. Strauß' Polemik steht und fällt mit seiner pantheistischen Weltanschauung, während von der theistischen aus die Existenz höherer Geister, die im Dienste Gottes und seines Reiches stehen, weder etwas Unmögliches noch etwas Unwahrscheinliches hat. Die Lehre hievon aber „tritt in der Schrift nicht als Offenbarung auf, sondern als eine auf Thatsachen religiöser Erfahrung ruhende Ueberzeugung" (Kahnis I, 553).

§. 38. Die Lehre vom Satan.

Mayer, Historia diaboli. Tub. Ed. 2. 1780. — Winzer, De daemonologia in ss. libr. proposita. 1812. — Hofm., Schriftb. I, 418—464. — Hahn, Neutest. Theol. I, 313—384.

Auf Grund der Schrift, des Zeugnisses Christi und der thatsächlichen Macht des Bösen lehrt die Kirche die Existenz des Teufels d. h. eines von Gott gut geschaffenen Geistwesens, welches sich durch eigenen Willen in Widerstreit gegen Gott und sein Heilswerk gesetzt und andere Geister nach sich gezogen hat, und dadurch der Urheber der Sünde und des Todes in der Menschenwelt geworden, aber auch selbst diesen Mächten auf ewig verfallen ist.

1. **Die Schriftlehre.** Im A. T. Die Versuchungsgeschichte Gen. 3 läßt nur andeutend eine geistige Macht im Hintergrund erkennen. Bestimmter tritt dieselbe in עֲזָאזֵל Lev. 16, 10. 26 hervor. Vgl. hierüber Keil, Bibl. Archäol. I, 406 ff. Vaihinger in Herz. R.-Encykl. unt. d. W. Azazel. Ewald, Gesch. Isr. II, 370. Wahrscheinl. nach der rabb. Trad., Ges., Ew., Keil, Hengstb. Vaih. deus averruncus, LXX ἀποπομπαῖος, Baumg. „der Abtrünnige"; Hofm. aber vom Bocke selbst: der Hinwegkommende; Andere: zur gänzlichen Entfernung sc. der Sünde, Andere: der von dem man sich abzusondern hat. — In Hiob 1 u. 2 erscheint er unter den בְּנֵי הָאֱלֹהִים, und dieselbe Anschauung liegt Sach. 3, 1 f. zu Grunde: er steht im sittl. Gegensatz zu Gott, aber doch in Abhängigk. von ihm; und was 2 Sam. 24, 1 dem Zorn Jehova's zugeschrieben wird, das wird 1 Chron. 20, 1 vom Satan gesagt. Die ganze Anschauung faßt sich im Namen הַשָּׂטָן der Widersacher zus. Dagegen ist die Vorstellung der שֵׁדִים, Unholde, Deut. 32, 17. Ps. 106, 37, und שְׂעִירִים, LXX: δαιμόνια, Luther: Feld-Teufel, Lev. 17, 7, eine dem außer-

israel. Kreise angehörige. Ein Einfluß des Parsism. (Ahriman) ist nicht nachzuweisen. — In den Apokr. wird Satan erwähnt nur Sir. 21, 27 u. Weish. 2, 24 mit Bezug auf die Versuchungsgesch., dagegen erscheint Tob. 6, 8. 8, 3 ein ausgebildeterer Dämonenglaube. — Von durchgreifender Bedeutung ist die Satanologie im N. T. und insonderh. für das Bewußts. Christi selbst, so daß an eine bloße Akkommod. nicht gedacht werden kann. Vgl. die Versuchungsgeschichte, Jesu Lehre z. B. Matth. 12, 25—28. 13, 39. 25, 41 und Jesu Thun (1 Joh. 3, 8) und sein Bewußtsein von seinem Leiden Joh. 14, 30. Und ebenso durchgreifend ist diese Vorstellung für das apostolische Bewußtsein.

Ueber den Fall Satans sagen die Stellen Luk. 10, 18. Joh. 8, 44. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6 nichts aus, noch weniger gehört 1 Tim. 3, 6 hieher. Er sündigt *ἀπ' ἀρχῆς* 1 Joh. 3, 8 d. h. er ist der Urheber der Sünde, der Lügner und Menschenmörder Joh. 8, 44, die alte Schlange Apok. 12, 9. 20, 2. 2 Kor. 11, 3, stets der Versucher und Feind Eph. 6, 11 ff., der Herr des Todes Hebr. 2, 14 und Verursacher alles Uebels Ap. G. 10, 38; eine weltbeherrschende Macht 2 Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 12. 1 Joh. 5, 19; umgeben von einem Dämonenreich: *ἄγγελοι τοῦ διαβόλου* Matth. 25, 41, die eine *βασιλεία* bilden Matth. 12, 26; aber in Abhängigk. und Dienstverhältniß zu Gott Matth. 8, 29. 2 Thess. 2, 7 ff. 1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20; u. einem schließl. Gericht entgegensehend Matth. 8, 29. Jak. 2, 19. 1 Kor. 15, 24—26. Apok. 12, 9. 20, 10.

2. **Die Kirchenlehre.** Die Persönlichkeit des Teufels stand von vornherein fest, ebenso im Gegensatz zum manich. Dualism., der den Teufel als *αὐτοφυής* und *ἀγένητος* ansah, der Fall aus eigner Willensverkehrung und Schuld: *ἀγαθὸς κατασκευασθεὶς διάβολος γέγονεν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως*, Cyr. v. Jer. Cat. II, 4. Lact. Instt. II, 8, entweder aus Hochmuth (Orig. Aug. u. s. w.), od. aus Neid (Iren. Lact. Greg. v. Nyss. u. s. w.). Und Orig. gibt als allgem. Kirchenl. an De princ. praef. c. 6: de diabolo et angelis eius contrariisque virtutibus praedicatio ecclesiastica docuit, quoniam sunt quidem haec; quae autem sint aut quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quam plurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur. Von der Macht der Dämonen, vorzüglich im Heidenth., hatte die alte Kirche ein sehr ausgebildetes Bewußtsein (vgl. die Stellensammlung im Anhang zu Usteri's Paul. Lehrbegr.), besonders sah man in ihnen die Objekte des heidn. Kultus. Ueber die Wirkungen der Dämonen, bes. in den Besessenen, ward das Gebet des Glaubens für siegreich erachtet (vgl. über die Dämonenaustreibungen in der alten Kirche Orig. C. Cels. VII, 4 u. A.); und gegen ihre Anfechtungen schützte das Kreuz: *ὁ σταυρὸς σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων* Cyr. v. Jer. Cat. XIII, 36. — Im MA. ward diese Vorstellung vielfach phantastisch und Ausdruck für die Reste des Heidenth., woran dann später die Hexenprozesse anknüpften. — Luther hatte ein sehr lebhaftes Bewußts. und eine sehr konkrete Vorstellung vom Teufel. „Ein Christ soll wissen, daß er mitten unter Teufeln sitze und daß ihm der Teufel näher sei denn sein Rock oder Hemde, ja näher denn seine eigne Haut, daß er rings um uns her sei und wir also stets mit ihm zu Haar liegen und uns mit ihm schlagen müssen."

In allem Unfall sah er Teufelswerke. „Also wenn Jemand an der Pestilenz stirbt, ersäuft, zu Tode fällt, das thut der Teufel." Vgl. Gr. Katech. V. U. 7. Bitte. — Vgl. außerdem die kirchlichen Morgen- und Abendlieder.

Die Lehre der Dogmatiker, nach Holl.: Angeli mali sunt qui in concreata sapientia et justitia non perseverarunt, sed sponte sua a deo et regula recti aversi, perpetui facti sunt dei hominumque hostes, aeternis cruciatibus torquendi. — Probabiliter colligimus, superbiam fuisse primum angelorum peccatum. Probabile est, angelos malos lapsos esse sub certo quodam duce aut principe, quem satanam et diabolum s. scr. appellat; qui vel suasione vel exemplo plures angelos ad societatem eiusdem peccati pellexit. — Angeli lapsi sunt non intra hexaëmeron creationis sed eo absoluto, ante lapsum primorum hominum, secunda orbis conditi hebdomade, incertum qua die. Est angelis lapsis in statu miseriae scientia quaedam, sed dubitationum et errorum tenebris circumfusa. Voluntas eorum ad malum projecta non gaudet libertate ea quae infert indifferentiam ad bonum et malum vel ad plura bona, sed versatur libertas eorum circa mala particularia. Potentia eorum est quidem humana potentior, attamen virtute divina ligata, ut absque permissione dei nihil efficere valeant. Operationes angelorum malorum sunt omnes directae ad labefactationem gloriae divinae et ad perniciem non temporalem minus quam aeternam tum hominum singulorum tum statuum hierarchicorum. Cacodaemones statum ecclesiasticum, politicum et oeconomicum turbare, convellere — penitusque evertere assidue meditantur. Obsessio diabolica est duplex, spiritualis et corporalis. Spirit. est qua diabolus animos hominum impiorum excoecat, pessimis consiliis instruit, ad nefanda peccata instigat, eosque velut laqueis captos ad voluntatem suam ducit (z. B. Judas, Joh. 13, 2, aber auch 1 Chron. 21, 1. Eph. 2, 2). Corpor. est qua spiritus impurus, permittente et peccata antegressa vindicante deo, corpora hominum ingreditur, intra eadem secundum substantiam suam habitat et in illis operatur. Wozu Qu. bemerkt, daß das subj. quod der leibl. Besessenheit zuweilen auch der Fromme sei: Impios deus satanae obsidendos tradit, ut puniantur et corrigantur; pios autem ut peccatorum foeditas ostendatur et eorum fides exerceatur. Antidota praesentissima adversus obsessionem corporalem sunt preces et jejunium. — Cacodaemones hominibus illudere spectris, sacrae docent literae. — Poena angelorum lapsorum est 1) poena damni s. privativa: tristissima jactura gratiae et gloriae, 2) p. sensus s. positiva: cruciatus quos persentiscunt daemones inde a lapsu permagnos, majores subibunt in die extremi judicii. Angelorum malorum poenae aeternae et sine fine perennes erunt.

Confert doctrina de angelis nobis insignem usum paraeneticum ad fugienda peccata, agendam poenitentiam et colendam virtutem (usum paracleticum, ut de custodia angelorum in omnibus periculis et casibus adversis certi, animum erigamus).

3. **Die moderne Kritik** richtete sich zunächst gegen den Fanatismus der He-

xenprozesse und den Aberglauben, bald aber auch gegen die Sache selbst. Spee, Cautio criminalis s. de processibus contra sagas. Liber ad magistratus Germaniae. 1681. Thomasius, Diss. de crimine magiae 1701. Balth. Becker, Die bezauberte Welt. Zuerst holländ. 1690. Semler, Versuch einer freieren theol. Lehrart §. 69. Der Rationalism. suchte den Teufel u. s. w. aus der Schrift wegzubringen durch die Annahme einer Akkommod. Jesu. Bes. erfolgreich für die moderne Theol. wurde Schleiermachers Kritik in s. Glaubensl. I. §. 44. „Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit Niemandem zumuthen kann; aber unsre Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht." §. 45. „Da nun auch in den neutest. Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch weder Christus noch die Apostel eine neue Lehre über ihn aufstellen, noch weniger diese Vorstellung irgend in unsre Heilsordnung verflechten: so dürfen wir über diesen Gegenstand nichts anderes für die christl. Glaubenslehre festsetzen, als daß, was auch über den Teufel ausgesagt werde, dadurch bedingt ist, daß der Glaube an ihn auf keine Weise als eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christum aufgestellt werden darf, und daß von einem Einfluß desselben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein kann." Dagegen Strauß II, 15: „Die Dämonen sind als nothwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen"; „ist Christus gekommen um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee." Unter den neueren Apologien dieser Lehre vgl. Twesten II, 1. S. 366 ff. Sander, Die Lehre der heil. Schrift vom Teufel. 1858. Evang. Kirchenz. 1858, 8 f. 1859, 7—9.

§. 39. Der Mensch.

Ueber die psychol. Frage vgl. aus der reichen psychol. Liter. Tert. De anima. Beck, Bibl. Seelenlehre 1843, ruhend auf Roos, Fundam. psychol. ex s. scr. collecta 1769. — Hausmann, Die bibl. Lehre vom Menschen 1848. — Hofmann, Weiss. u. Erf. I. Abschn. 3 u. 4. Schriftb. I, 263—313. — Hahn, Neutest. Theol. I, 385—475. — Delitzsch, System der bibl. Psychol. (1855) 1862. — Göschel, der Mensch nach Leib, Seele u. Geist 1856. — Rudloff, Die L. v. Menschen (1858) 1863. — Ulrici, Gott u. Mensch. I. Leib u. Seele. Grundzüge e. Psychol. d. Menschen. 1866. — Luthardt, Apol. Vortr. I, 5. Vortr. S. 79 ff.

Am Schluß der irdischen Schöpfung ist von Gott der aus Leib und Seele bestehende Mensch als freie Persönlichkeit geschaffen, um sich aus der ursprünglichen Einheit zur einheitlichen Mannigfaltigkeit des menschlichen Geschlechts zu entfalten.

1. **Die Schöpfung der Menschen** durch Gott wird von der Schrift Gen. 1, 26 ff. mit besondrem Nachdruck betont. Sie erscheint als das Ziel des göttlichen Schöpfungsgedankens. Nach pantheist. Ansicht ist der Mensch das Produkt eines natürl. Prozesses der jugendkräftigen Erde, enstanden durch „eine gewisse Mischung der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Elektrizität, des Galvanism." u. s. w.: Strauß I, 685. Diese Anschauung fällt mit der pantheist. Vor-

aussetzung; Strauß' Berufung auf die generatio aequivoca ist, auch naturwissenschaftl., unhaltbar, und Darwin's Transmutationshypothese verkennt den spezif. Unterschied der bewußten u. vernünftigen Persönlichk. von allen andern irdischen Kreaturen. Vgl. Luthardt a. a. O. S. 82 ff.

2. **Der Wesensbestand des Menschen.** Gen. 2, 7 עָפָר מִן־הָאֲדָמָה, נִשְׁמַת חַיִּים, נֶפֶשׁ חַיָּה. — 1) **Der Leib.** Der M. ist *ἐκ γῆς χοϊκός* 1 Kor. 15 47, *σάρξ*, hat *σῶμα*, *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* 2 Kor. 5, 1; davon אָדָם zusammenhängend mit אֲדָמָה. Dieser Leib hat ewige Bedeutung 1 Kor. 15 und soll ein Tempel des heil. Geistes sein 1 Kor. 3, 16 f. 6, 18 f. Darin unterscheidet sich die bibl. Anschauung spezif. von der heidn. Die Schr. spricht 2) von einem **Geiste Gottes** im Menschen Gen. 6, 3. Hiob 27, 3. 32, 8. 33, 4. 34, 14 f. Kohel. 3, 19. 12, 7. Weish. 12, 1 *τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.* Vgl. Ap. Gesch. 17, 28: in ihm leben, weben und sind wir. Hahn, Neutest. Theol. I, 221: „Das das kreatürl. Leben fortwährend erhaltende, erneuernde oder ergänzende Prinzip ist der Geist Gottes." Außerdem vgl. Hofm. Schriftb. I, 292 ff. Kahnis, Lehre v. heil. Geist I, 15 ff. Die alten DD. sprechen von einer unio generalis omnium hominum cum substantia dei creatoris. Dagegen Del., Psych. S. 89 und v. Zezschwitz, Profangracität u. s. w. S. 68. Die Schrift unterscheidet 3) einen **Geist des Menschen** vom Geiste Gottes. Num. 16, 22. 27, 16. Hebr. 12, 9. 1 Kor. 2, 11. Röm. 8, 26, welcher von Gott geschaffen ist Sach. 12, 1 und von der Sünde verderbt 2 Kor. 7, 1. Eph. 4, 23. Er bezeichnet die innere Stätte der Seelenvorgänge des Menschen Mark. 8, 12. Luk. 10, 21. Joh. 11, 33. Ap. G. 17, 16. 2 Kor. 7, 13; oder die belebende Macht im Menschen Jak. 2, 26; oder die herrschende Richtung des inneren Lebens Gal. 6, 1. 4) Mit dem Ausdruck Geist wechselt der **der Seele** als gleichbedeutend ab: z. B. in den Aussagen vom Sterben Matth. 27, 50. Luk. 23, 46. Matth. 20, 28. Ap. G. 20, 10, oder von inneren Stimmungen Gen. 41, 8. Ps. 51, 19. 42, 6. 43, 5 u. s. w. oder Hiob 12, 10. Daher zerfällt der Mensch in zwei Hälften 1 Kor. 5, 3. 6, 20. Auf der andern Seite werden Seele und Geist neben einander genannt: Hebr. 4, 12, 1 Thess. 5, 23. Aber auch den Thieren wird *πνεῦμα* zugeschrieben Kohel. 3, 21 wie Seele Apok. 16, 3, und Jehova Seele Am. 6, 8. Jes. 42, 1. Hebr. 10, 38 wie Geist; und die Verstorbenen heißen Seelen Apok. 6, 9. 20, 4 oder auch Geister Hebr. 12, 23. Also werden Seele und Geist nicht substanzverschieden sein, sondern bezeichnen dass. geistige Innenleben nach zwei Seiten. So daß der Mensch aus zwei Bestandtheilen besteht: Leib und Seele, *ἔξω* und *ἔσω ἄνθρωπος.* 5) Dieses Innenleben als **persönliches** wird bezeichnet durch *νοῦς* nach Seite der Erkenntniß und des Willens Röm. 14, 5. Phil. 4, 7. Eph. 4, 23. 2 Thess. 2, 2, im Gegens. zu *σάρξ* od. *μέλη* Röm. 7, 23 wie zu *πνεῦμα* 1 Kor. 14, 15; *διάνοια* Eph. 4, 18. Kol. 1, 21, *νοήματα, ἔννοια* u. dgl.; und durch *καρδία*, der persönl. Sammelort und Heerd des ganzen Empfindungs-, Gedanken- und Willenslebens, Matth. 12, 34. 35. Röm. 8, 27. 9, 2. 10, 10. 1 Kor. 4, 5. 14, 25. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. 1 Thess. 2, 4. 1 Petr. 3, 3 f.

Die **griech. Kirche** war im Ganzen t r i c h o t o m i s c h, (vgl. Keil, Opusc. p. 618 sq. Olshausen, Opusc. p. 140 sq. 173 sq. Kahnis II, 100 ff.), die Seele als sinnl. Lebensprinzip, den Geist als Ausfluß des göttl. fassend, woraus der christolog.

Irrthum des Apollinaris entstand. Die Polemik dagegen beförderte die dichotom. Ansicht (Nemes. De natur. hom. 1: τὸν ἄνθρ. ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος ὁ κοινὸς ὑποβάλλει λόγος. Greg. v. Naz. nennt den Menschen eine μίξις τῶν ἐναντίων, κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων. Chrys. ἐκ δυῶν συγκειμένος οὐσιῶν, τῆς τε νοητῆς ψυχῆς λέγω καὶ σώματος. Joh. Dam. II, 12), welche in der **abendl. Kirche** die herrschende war: Tert. Adv. Marc. V. 15: ex duabus substantiis constat, ex corpore et anima, und De an. 10. 22. Hilar. Ambros. Hieron. Aug.: manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos. So auch die Scholast. Anselm: constat homo ex duabus naturis, ex natura animae et ex natura carnis. Ebenso die folgenden. Bei den alten DD. ist die Dichotomie nach Luthers Vorgang wegen der Lehre von der Vererbung der Sünde ausschließlich herrschend: homo est animal, constans anima rationali, corpore organico, a deo conditum, Holl. Unter den Neueren stehen auf dichot. Seite: Harleß zu Eph. 4, 23. Nitzsch, Syst. 6. Aufl. S. 212. Hofmann, Schriftbew. I, 256. 353. 408. Thom. I, 137 f. Ebr. zu Hebr. 4, 12. Thol. Hebr. 1850. S. 294, Kahnis I, 549, sehr ausführl. Hahn I, 390 ff., auf trichot. Olshausen De naturae hum. trichot. N.Ti scriptoribus recepta 1825. Neander, Pflanzung, 5. Aufl. 1862. S. 519. Usteri, Paulin. Lehrbegr. 1834, 404 ff. Meyer zu Luk. 1, 46. Phil. 1, 27 u. ö. Lünem. zu 1 Tess. 5, 23, und in eigenthüml. Weise Del., Psych. S. 69: „Die menschl. Seele verhält sich zum menschl. Geist wie die göttl. Doxa zum dreieinigen göttlichen Wesen."

Der **Materialism.** leugnet eine selbständige Seele. Schon La Mettrie † 1751 und Baron Holbach † 1789: Système de la nature 1770. Gegenwärtig Büchner, Moleschott u. s. w. „Der Mensch ist die Summe von Aeltern und Kind, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung; sein Wille ist die nothw. Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz. Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs, eine Versetzung des Hirnstoffs, ohne Phosphor kein Gedanke" u. s. w. Vgl. Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft; eine Streitschrift gegen Rud. Wagner 1855. Büchner, Kraft und Stoff. 1855. 7. Aufl. 1862 u. s. w. Dagegen Schaller, Leib und Seele 1855. Frohschammer, Menschenseele u. Physiologie 1856. Fabri, Briefe gegen den Materialism. 1856) 1864. Fichte, Anthropologie 1856. Rud. Wagner, der Kampf um die Seele 1857 u. s. w. Vgl. Luthardt, a. a. O. S. 93 ff. 272 ff.

3. **Die Einheit des Menschengeschlechts** folgt aus Gen. 1, 27. 2, 7. 21 f. (Die Verschiedenheit des Berichts erklärt sich aus der verschiednen Absicht beider Kapp.), liegt auch sonst der Schrift zu Grunde vgl. Ap.-G. 17, 26 und ist von relig. Bedeutung für die Lehre von der Erbsünde und Erbschuld Röm. 5, 12 ff.[1] und von der Erlösung 1 Tim. 2, 5 εἷς μεσίτης; aber auch von allgemein menschl. Bedeutung, im Gegensatz zur vorchristl. Ansicht von den Autochthonen. Theilweise bestritten von der Naturwissenschaft wegen der Verschiedenheit der Rassen

1) Die an diese Stelle angeknüpfte Hypothese von den Präadamiten (Prae-Adamitae s. exercit. super versus 12—14. c. 5 ep. ad Rom. quibus indicantur primi homines ante Adam. conditi 1655. [Is. la Peyrère]) rief seiner Zeit heftige Opposition hervor, ist aber jetzt vergessen.

und wegen der Verbreitung der Menschen, vgl. Strauß I, 678 ff. Dagegen aber spricht auch naturwissenschaftl.: die fruchtb. Vermischung der verschiednen Rassen, wonach diese nur als Varietäten, nicht als verschiedne Spezies erscheinen; die Aeußerlichkeit der Rassenverschiedenheiten und die nachweisbaren Veränderungen in der geschichtlichen Zeit z. B. bei den Magyaren. Der geogr. Schwierigkeit aber, welche durch Amerika und die Südseeinseln entsteht, ist die gerade hier stattfindende Sprachverwandtschaft entgegen. Dazu kommt die Uebereinstimmung der Sagen der entferntesten Nationen. Für die Einheit des Menschengeschlechts haben sich deßhalb erklärt Buffon, Cuvier, Blumenbach, Al. v. Humboldt, Andr. u. Rud. Wagner; ebenso Geographen u. Historiker. Vgl. Luthardt, a. a. O. S. 84 ff.

4. **Die Fortpflanzung** ist nach einer dreifachen Theorie erklärt worden. 1) **Präexistentianismus** (Bruch, Lehre von der Präexistenz 1859), von Plato (*ἀνάμνησις*) durch Philo auf Origenes übergegangen, aber sonst bekämpft und zu Konstant. 543 verdammt; in neuerer Zeit von Kant erneuert, welcher zur Erklärung des radikalen Bösen im Menschen die intelligible That einer vorzeitlichen Entscheidung fordert (Relig. innerh. der Gränzen der bloßen Vern.); ähnl. Schelling (philos. Unters. über das Wesen der Freiheit 1809) und J. Müller, um das Problem der Erbschuld zu erklären. Aber wider die Schrift, insbes. gegen Gen. 3 u. Röm. 5, 12 ff. 2) Der **Kreatianismus** hat an Jer. 38, 16. Jes. 57. 16. Sach. 12, 1. Ap. Gesch. 17, 24. Ps. 119, 73. Hiob 10, 12. 33, 4. Num. 16, 22. 27, 16. Hebr. 12, 9 (2 Makk. 7, 22 f.) einen Anhalt. Nach Hieron. (Ad Pammach. IV. p. 318, aber übertrieben) die kirchliche Ansicht, allerdings von vielen VV. getheilt (Clem. v. Al. *οὐρανόθεν πέμπεται ἡ ψυχή*. Lact. de animis anima nasci non potest); in der röm. Kirche herrschend; auch bei den meisten reform. Theol.; mit der nähern Bestimmung, daß die Seele am 40. Tage sich mit dem Leibe vereinige, durch diese Vereinigung werde sie sündhaft. 3) Der **Traducianismus** entspricht der gewöhnl. Redeweise der Schrift Gen. 5, 3. Ap. Gesch. 17, 24—26, der Idee des einheitl. Organism. der Menschheit u. der Lehre von der Vererbung der Sünde. Daher Tert. De an. 7. 27: duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales eiusdem momenti. — Unico igitur impetu utriusque (sc. carnis et animae) toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex anima calorem. — Natura veneranda est, non erubescenda. De carne Chr. 11. Adv. Prax. 7. Den Traducianism. vertraten, nur ohne diese material. Betrachtungsweise, auch Athan. C. Ar. II, 48. Greg. v. Nyssa, De hom. opif. 29 u. A., während Aug. stets unentschieden blieb: non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire, vgl. Contra duas epp. Pel. III, 10. Contra Jul. V, 4. Aber unsre DD. sind alle traducianisch; die Aeußerungen im Kl. Kat. „ich glaube daß mich Gott geschaffen hat" und F. C. p. 573 sp.: deus non modo Adami et Evae corpus et animam ante lapsum, verum etiam corpora et animas nostras post lapsum creavit, sind im Sinn der creatio mediata gemeint; in der röm. Kirche bes. Frohschammer, Ueber den Urspr. der Seelen 1854: Generatianismus, generare ist nicht ein traducere, sondern ein sekundäres, kreatürliches creare.

§. 40. Der Urstand (Status integritatis).

In dem Wesen des Menschen als freier Persönlichkeit besteht das Bild Gottes im weiteren Sinn, in seiner sittlichen Uebereinstimmung und Gemeinschaft mit Gott aber das Bild Gottes im engeren Sinn, mit welchem zugleich ein Zustand der Harmonie des Menschen mit sich selbst und der ihn umgebenden Natur gesetzt war.

1. **Schriftlehre.** Gen. 1, 26 נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ: *εἰκών*, *ὁμοίωσις*, beides bezeichnet dasselbe. Dieß „Bild Gottes", welches der Mensch an sich trägt, wird theils als unverlierbar betrachtet (Gen. 5, 7) 1 Kor. 11, 7. Jak. 3, 9, theils als verloren Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. — Außerdem ist von einem glücklichen Zustand die Rede Gen. 2, 8 ff., von welchem sich in der Sage vom goldnen Zeitalter eine Erinnerung bewahrt hat Hesiod. *ἔργα κ. ἡμ.* v. 109—208. Plato Tim. 233. Arat. phaenom. 100—184. Virg. Ecl. 4. Georg. 1, 135. Aen. 8, 314. Vgl. Lüken, Die Traditt. des Menschengeschlechts 1856 S. 64 ff. Das Herrscherverhältniß zur umgebenden Welt Gen. 1, 28. Kurz alles war טוֹב מְאֹד.

2. **Kirchenlehre.** Die VV. der griech. Kirche unterschieden zwischen *εἰκών* (= *τὸ νοερὸν κ. αὐτεξούσιον*) und *ὁμοίωσις*. Doch Cyr. v. Al. *οὐδὲν ἕτερον τὸ κατ' εἰκόνα δηλοῖ πλὴν ὅτι καθ' ὁμοίωσιν*. Wie Jene auch Aug. De spir. et an. c. 10: imago quia rationalis, similitudo quia spiritualis. Die sittl. Beschaffenheit setzte er in das posse non peccare, welches zum non posse peccare werden sollte, wie im Zusammenhang hiemit das posse non mori zum non posse mori. Jene Unterscheidung wurde weiter entwickelt bei den Scholast., welche beide Seiten dualist. aus einander halten als natura u. gratia supernaturalis, donum superadditum. So dann auch die röm. Kirche bes. im Cat. Rom. I, 2, 18: deus animam — ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Hiernach erscheint die sittl. Vollkommh. nicht als v. Wesen der menschl. Natur selbst gefordert, sondern als e. der Idee des Menschen zufällige Beigabe, welche ihm v. d. Gnade magisch v. außen zugelegt ist (Vgl. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 38. Martensen, S. 129). Durch den Sündenfall nun ist dieß letztere weggefallen u. der Mensch in den status purorum naturalium zurückgefallen.

Gegen diese Verringerung der Bedeutung des Sündenfalls erklärt sich unsre Kirche sehr nachdrücklich. Luther: „Da Moses sagt, der Mensch sei nach Gottes Gleichniß gemacht, zeigt er damit an, daß der Mensch nicht allein Gott ähnlich und gleich ist an dem, daß er die Vernunft oder Verstand und einen Willen hat, sondern daß er auch Gott gleichförmig ist d. h. einen solchen Verstand und Willen hat, damit er Gott versteht und damit er will was Gott will." „Quare statuimus justitiam non fuisse quoddam donum quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adam esset diligere deum, credere deo, cognoscere deum." In Gen. c. 3 (T. I. p. 83). Er bezeichnet aber diesen sittl. Anfangsstand zu Gen. 2, 17 näher dahin, daß Adam

geschaffen war in statu medio voluntate recta et tamen imperfecta, nam perfectio differebatur post illam animalem vitam ad spiritualem, de innocentia, ut sic dicam, puerili esset translaturus in innocentiam virilem. Nam puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit ut sic dicam medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. Vgl. Apol. p. 53. 54: Justitia orig. habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam dei certiorem, timorem, fiduciam dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. F. C. sol. decl. 640 nennt sie concreata just. orig. seu imago dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. — Demgemäß unterscheiden die DD. das Bild Gottes im weiteren und im engeren Sinn. Holl.: Imago dei bifariam sumitur: generaliter ἀκύρως et abusive pro generali quadam analogia aut convenientia cum deo; specialiter, κυρίως et proprie pro excellenti et simillima conformitate cum deo archetypo. In Bezug auf jenes gilt: ipsa substantia animae humanae quaedam divina exprimit et exemplar divinitatis refert. Nam deus est spiritus immater., intelligens, voluntate libera agens etc. Quae praedicata de anima humana certo modo affirmari possunt. Aber das ist nicht das Bild Gottes im eigentlichen Sinn. Von diesem gilt: imago illa dei non est homo sed in homine, Qu. Conformitatem quae in substantia animae reperitur aut corporis, ad imaginem dei non pertinere, Cal. Denn es handelt sich nur um das, was durch die Sünde verloren, durch die Erlösung wieder gewonnen ist. Dieses Bild Gottes bezeichnet nun entweder ὁλικῶς omnia quae imaginem dei absolvunt, sive principaliter sive minus principaliter ad imaginem dei pertineant, oder μερικῶς cognitionem et justitiam originalem. Beide verhalten sich wie Ganzes und Theil. Von diesem gilt: Holl. perfectiones principales imaginem dei constituentes fuerunt: excellentia intellectus, perfecta sanctitas et libertas voluntatis, sincera puritas appetitus sensitivi et suavissimus quasi concentus affectuum cum dictamine intellectus et regimine voluntatis, sapientiae, sanctitati et puritati dei pro captu hominis primi conformes. Zu jenem gehören auch die perfectiones minus principales quibus imago dei absolvitur, welche sind: corporis nulla peccati labe infecti immunitas a passionibus corruptivis, eiusdem immortalitas, et plena imperandi creaturis sublunaribus potestas. Von diesem Ganzen nun gilt: imago dei primo homini naturalis fuit. Status purorum naturalium, in quo homo conditus sit, οὐδέτερος, indifferens ad bonum et malum morale — cum rebellione carnis adversus spiritum —, vanissimum commentum est.

Die Socin. bezogen das Ebenbild auf die Herrschaft über die Erde. Die Armin. behaupteten gegen die Beschränkung des Ebenbilds auf die eth. Seite: nusquam scriptura in illa rectitudine imaginem collocat. Illa imago est potestas et imperium quod deus homini dedit in omnia a se creata. Limborch, Theol. christ. II, 24, 2. Der Supranaturalismus betont die religiöse Anlage. Reinh., Dogmatik von Berger u. Schott, 1818. S. 255: „Man sieht, daß Moses dem ersten Menschenpaare weiter nichts zuschreibt, als vortreffliche Fähigkeiten u. Anlagen des Verstandes u. Herzens, die auch anfingen, mit der glücklich-

sten Geschwindigkeit sich zu entwickeln u. auszubilden." Der Rationalismus gesteht nur einen relativen Unterschied zwischen Urstand u. Gegenwart zu (imago divina potiori quodam sensu) und lehrt: omnino autem homo dei similis non nascitur sed fit. Henke. Wegsch. §. 100. Die hegel'sche Philos.: der Paradieseszustand ist nur ein Begriff, nicht ein einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände als ihr Prinzip zu Grunde. Strauß I, 716. Aehnlich faßt Schleierm. I. §. 60. 61 die ursprüngliche Vollkommenheit nicht als einen geschichtl. Zustand, sondern als Bezeichnung der bleibenden Grundverhältnisse der menschl. Natur. Dagegen die neuere kirchl. Dogm. den Urstand geschichtl. fassend in der Regel unterscheidet zwischen dem Ebenbild im natürl. Sinn das blieb, u. dem sittlichen das verloren ging. Thom. I, 176 f. Phil. II, 330. Kahnis III, 252.

III.

Die Störung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft durch die Sünde und die Vorbereitung ihrer Wiederherstellung. (Status corruptionis.)

§. 41. Der Sündenfall.

Die erfahrungsmäßige Thatsache der Sünde beweist, daß der Mensch die Möglichkeit des Abfalles von Gott zur Wirklichkeit machte und bestätigt somit den Schriftbericht.

1. **Der Schriftbericht** Gen. 3, im N. T. als geschichtlich anerkannt und verwendet Röm. 5, 12. 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14, bleibt zwar bei der äußern Erscheinung stehen, läßt aber den verborgnen Hintergrund durchscheinen u. findet seine wesentliche Bestätigung im stets sich wiederholenden Vorgang der Sünde. Seine Bedeutung liegt nicht in dem scheinbar geringfügigen äußeren Faktum, sondern in der sich darin vollziehenden u. manifestirenden Verkehrung des inneren persönl. Verhältnisses zu Gott. Die Verkehrung offenbart sich in der Scham und in der Furcht als dem Zeugniß des Schuldbewußtseins, welches seine Bestätigung im göttl. Strafwort (auch über die Schlange *δεικτικῶς*, wie z. B. Ex. 21, 28 f. Lev. 20, 15 ff.) aber auch sein Gegengewicht im göttlichen Verheißungswort erhielt, um in Buße u. Glaube die menschliche Antwort darauf zu finden. Ueber das Einzelne vgl. Delitzsch, Gen. S. 163 f. u. Keil, Komm. z. d. St.

2. **Die Thatsache.** Die Geschichtlichkeit der Thatsache, wenigstens im Großen u. Ganzen, ist gefordert durch die Nothwendigk., für die Entstehung des Bösen innerhalb der Menschh. auf eine freie u. doch von außen veranlaßte That am Anfang ihrer Gesch. zurückzugehen; und findet auch in den entstellten heidn. Sagen eine gewisse Bestätigung, vgl. Del. S. 169. Lüken a. a. O. S. 74 ff. Der

Baum ist nach Aug. u. A. an sich nicht verderblich, sondern nur das Mittel der Gehorsamsübung und sittlichen Entwicklung. Quare prohibitum est, nisi ut ipsius per se bonum obedientiae et ipsius per se malum inobedientiae monstraretur? De Gen. ad lit. VIII, 13. Dagegen Andere ihn für an sich verderblich (z. B. Reinh. für einen Giftbaum) halten. Die Schlange faßte man als Erscheinung oder als Organ Satans. Aug. l. c. XI, 27: in serpente ipse locutus est (diabolus) utens eo velut organo. Qu. II. p. 52: causa instrumentalis serpens est isque verus et naturalis, sed a diabolo obsessus. Die Sünde selbst, das Wesen der Thatsache ist das Heraustreten aus der sittl. Gemeinschaft mit Gott.

Die dogmatische Lehre. Holl.: Peccatum hominum primum est transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum div. — a diabolo persuasi et libertate voluntatis abusi violarunt, inque se et posteros suos amissa imagine div. grandem culpam et reatum poenae temporalis atque aeternae derivarunt. Pecc. formaliter consistit in deflexione a lege dei positiva. Quae ἀνομία involvit actus peccaminosos, ex parte intellectus incredulitatem, ex parte appetitus sensitivi inordinatam fructus vetiti concupiscentiam. Del. S. 175: „Die menschl. Sünde kann sich allerdings zur satan. steigern, aber ihrem Anfang nach ist sie, obwohl Empörung, doch nicht unmittelb. Empörung gegen Gott selbst, sondern mittelb. gegen Gottes Gebot; nicht Gottesfeindschaft u. Gotteshaß, sondern Abfall von Gott durch Anheimfall an die Welt; nicht direkt wider Gott gekehrter Kampf, sondern selbstische Durchbrechung der von ihm gezogenen Schranke und eben damit Entsinken aus seiner Gemeinschaft in eine widergöttliche abgöttische Selbstheit". Die einzelnen Momente sind: Unglaube an Gottes Liebe, statt der Liebe zu Gott: widergöttliche Liebe zur Welt, u. in beiden ein selbstisches Wollen.

3. **Umdeutungen** hat die Erzählung entweder so erfahren, daß man die Thatsache des Falls selbst stehen ließ, aber ihre Erzählung als Allegorie (Philo, Clem. Al., Orig. u. s. w.) od. als Mythus faßte, etwa in philos. Umdeutung als Erhebung des Menschen zur freien Vernunft. So haben die Ophiten den Fall als Durchbrechung der Bande des Jaldabaoth, die Schlange als inkarnirte σοφία gefeiert; Schiller (über die erste Menschengesellschaft, WW. 1838. Bd. 10, 389) sie das erste Wagestück der Vernunft, den ersten Anfang moral. Daseins, die glücklichste Begebenheit in der Menschengesch. genannt. Hegel (Philos. der Gesch. S. 233): „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur Thiere u. nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußts. ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen wodurch er eben Mensch wird". Strauß II, 29 vollends: „Nicht Gott der als der Urgeist sich zu dem nach s. Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig u. liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subaltern, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben." — Aber auch sonst gilt die Erzählung

vielfach nur als „Sinnbild dessen was in jedem Menschen geschieht" (Hase S. 82), oder „für wahre Gesch., aber nicht für wirkliche" (Nitzsch, System S. 220).

§. 42. Die Erbsünde. (Peccatum originale.)

Liter. vgl. zu §. 43 u. 45.

Die Allgemeinheit der Sünde beweist die Vererbung derselben vom sündiggewordenen Anfänger auf das ganze von ihm stammende Geschlecht, womit ein sittliches Verderben gesetzt ist, welches im Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und in der Herrschaft der gottwidrigen Willensrichtung besteht und zugleich die Bedeutung einer Schuld hat.

1. **Die Schriftlehre.** Die Allgemeinheit der Sünde wird im A. T. ebenso vorausgesetzt wie im N. T. 1 Kön. 8, 46. Ps. 14. 143, 2. Prov. 20, 9. Hiob 14, 4. Koh. 7, 20, wie auch die ganze Opferinstitution und die Beschneidung ein Ausdruck dieses Bewußtseins ist. Matth. 7, 11. Röm. 3, 23. 1 Joh. 5, 19; nicht minder ist die allgem. Bestimmung der Erlösung ein Beweis hiefür. Diese Sünde hat nach alt- wie neutest. Anschauung ihre Wurzeln in den Anfängen des indiv. Lebens d. h. in der gegenwärtigen Beschaffenh. der Natur des Menschen selbst. Gen. 6, 3. 8, 21. Ps. 51. Matth. 15, 19. Joh. 3, 6. 1 Joh. 1, 8 ff. Röm. 5, 12 ff. 7, 7 ff. Deßhalb sind die Menschen *τέκνα φύσει ὀργῆς* Eph. 2, 3, u. stehen in Schuld vor Gott Röm. 5, 16. 18. 19, u. unter dem Tod Röm. 5, 12 ff.

2. **Die Kirchenlehre.** In der **griech. Kirche** wird zwar die Allgemeinheit der Sünde anerkannt, aber es fehlt die tiefere Erkenntniß der Sünde überh. und speziell die bestimmte Anerkennung ihres erblichen Zusammenhangs mit der That Adams, wegen der Betonung der Willensfreiheit im Gegensatz zu den Gnostikern (vgl. §. 45). Just. Dial. c. Tryph. 88: *τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου*, c. 95. Selbst Clem. v. Al., Paed. III, 12 p. 307 *τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον κ. κοινόν*, — freilich wegen der Schwachheit der endlichen menschlichen Natur. Orig., In Matth. T. XV, 23 *τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον.* Aber daneben werden die Kinder vielfach sünd- u. schuldlos genannt (z. B. Clem. v. Al. III. p. 556 f.), u. die Sünde auf den Einfluß der Dämonen (z. B. Just. Coh. ad. Gr. 21. Athenag. Leg. 25), die eigene Entscheidung (z. B. Just. C. Tr. 88. Clem. Strom. II. p. 463) u. die anhaftende sittl. Schwäche (Clem. Strom. VII. p. 894) zurückgeführt. Umfassend dageg. Athan. in großart. Ueberblick Omnia tradita T. I. p. 150: *ἐπειδὴ ἥμαρτεν ὁ ἄνθρωπος, καὶ πεσόντος αὐτοῦ τὰ πάντα τετάρακται· ὁ θάνατος ἴσχυεν ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Χριστοῦ, ἡ γῆ κεκατάρηται, ὁ ᾅδης ἠνοίγη, ὁ παράδεισος ἐκλείσθη, ὁ οὐρανὸς ἐθυμώθη.* C. Apollin. II, 9 *ἐξ ἐκείνου* (Adam) *εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινεν* (näml. Satan) *τῆς κακίας αὐτοῦ ἐνέργειαν.* Aehnlich lehren die späteren griech. VV. eine Wirkung der Sünde Adams für alle Menschen in der Herrschaft des Todes u. der sinnlichen Natur. Entschiedener wird jener Zusammenhang in der

abendländ. Kirche anerkannt. Schon bei Iren. in s. Gegenüberstellung von Adam u. Christus: Die Folge der Sünde Adams erstreckt sich über sein ganzes Geschlecht (III, 22, 4); wie wir in Adam gesündigt haben (V, 16, 3. 18, 7), so sterben wir auch in Adam (V, 19, 1. 12, 5), um in Christo zum Leben gerettet zu werden. Tertull. vollends lehrt wie tradux animae so tradux peccati. De an. 41, 16. Malum animae — ex vitio originis naturale quodammodo; nam naturae corruptio alia natura est. Dagegen ist seine Polemik gegen die Kindertaufe — quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? — nicht von dogm. Bedeutung, vielmehr gilt: omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recensetur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Sodann auch Cypr., De jejun. et tentat. 7: fuerant et ante Christum viri insignes, sed in peccatis concepti et nati nec originali nec personali caruere delicto. Ebenso Ambros., De poen. c. 3: omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est. Zu Ps. 51: prius incipit in homine macula quam vita. Zugleich Vererbung der Schuld: omnes in primo homine peccavimus, et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est. In ep. ad Rom. c. 5: manifestum est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso omnes. Expos. in Luc. 7: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt. Diese Lehre hat Aug. nur weiter ausgebildet: Propagatione peccatum ex primo homine in alios transiit, u. so partizipirt jeder am peccatum originale, vitium originis; denn simul propagatur natura et naturae vitium. De pecc. orig. 36. Damit auch die Verdammniß: Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis. Zwar gilt: sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum. Op. imp. IV, 91. 112. Aber nicht minder — im Anschluß an die lat. Uebers. v. Röm. 5, 12 in quo omnes peccaverunt —: omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus z. B. De civ. VIII, 14. De pecc. mer. I, 8sq. Wogegen Pelag. u. Cölestius, den Einzelnen in falscher Weise von dem Zusammenhang des Geschlechts isolirend, gelehrt haben: Posse hominem sine peccato esse; denn omne bonum et malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est quod deus condidit (Pelag. bei Aug., De pecc. or. c. 13). Est in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas (Ad Demetr, c. 4). Humano generi primum illud obfuisse peccatum non propagine sed exemplo (bei Aug., De pecc. or. 15). Folgerichtig wurde der Tod als ursprünglich gefaßt: Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret moriturus fuisset (Coelest. bei Mercat., Common. II. p. 133). Aber diese Lehre des Pelag. wurde verworfen.

In der **scholast. Theologie** wurde durch Anselm die Formel herrschend: In Adam fecit persona peccatricem naturam, in posteris facit natura perso-

nas peccatrices. Der Lombarde vermittelt — bei kreatian. Ansicht — die Erbsünde durch die sündhafte Lust der geschlechtlichen Zeugung, durch welche die leibl. Natur u. dadurch auch die hineingeschaffene Seele korrumpirt wird: non secundum animam sed secundum carnem solam pecc. orig. trahitur a parentibus —; jam post. pecc. non valet fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia; unde caro ipsa, quae concipitur, in vitiosa concupiscentia corrumpitur, ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea i. e. vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum (L. II. D. 31. B.); — Thom. Aqu. durch den einheitlichen Organismus der Gattung: omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo —; sic homines ex Adam derivati sunt tanquam membra unius corporis (P. II, 1. Qu. 81. Art. 1). Das Wesen der Erbsünde setzte man in die Verwundung der Natur und den Wegfall der Gnade: vulneratus quidem in naturalibus bonis —, spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerunt (Lomb. I. II. D. 25 ff.). Ita pecc. orig. materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero defectus justitiae originalis (Thom. Aqu. P. II. 1. Qu. 82. Art. 3). Je äußerlicher aber das Verhältniß der Gnade zur Natur gefaßt u. je weniger in d. Sünde eine Verletzung des Wesens des Menschen selbst gesehen wurde, um so geringer wurde die Bedeutung dieses Verlustes. In Folge dessen lehrt Bellarm., De grat. primi hom. c. 5: non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo —. Proinde corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia, neque ex alicuius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum. Und zu Trient hat man im Widerspruch mit Röm. 7, 7. 8 geleugnet, daß die Erbsünde an sich Sünde sei Sess. V: concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.

Der **Protestantismus** ging vom tiefen Gefühl der Sünde u. Bewußtſ. ihrer Schuld aus, hatte also ein Interesse die Bedeutung des Falls u. seiner Wirkungen zu betonen. Aug. art. II. p. 6 sq.: Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia; et hic morbus seu vitium originis vere est peccatum afferens nunc quoque aeternam mortem. Apol. 51 sqq. Die Erbsünde ist negativ carentia justitiae orig., positiv prava concup. ad carnalia in superioribus viribus. Non est privatio pura sed quidam habitus corruptus. Art. Smalc. III, 1. p. 317: pecc. haered. tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit. Die C. F. verwarf sowohl die scholast. Lehren von der Erbsünde als auch die neuaufgekommenen Irrthümer, indem sie auf der einen Seite gegen Flacius lehrte, daß sie nicht

Substanz des Menschen selbst, sondern ein Accidens, auf der andern Seite gegen Strigel, daß sie nicht etwas Aeußerl. sei, sondern den ganzen Menschen vergifte. Art. I. Epit. p. 573 sq. Negat. 1): rejicimus dogma quo asseritur pecc. orig. tantummodo reatum esse; 2) concupiscentias pravas non esse peccatum; 4) pecc. orig. esse aspersam quandam maculam; 5) tantummodo esse externum impedimentum bonarum spiritualium virium, 7) dogma Manichaeorum, pecc. orig. tanquam quiddam essentiale atque substantiale a Satana in naturam esse infusum. Sol. decl. p. 639 sqq. Ueber d. Begr. d. accidens p. 652 sq. Alles näml. was ist, sei entweder Substanz oder Accidens. Da nun Substanz nur entw. Gott selbst od. v. Gott sei (— nach Augustin —), so kann die Erbsünde nur Acc. sein. Acc. heißt: was nicht für sich besteht noch e. wesentl. Bestandtheil eines Andern ist (in alio est mutabiliter).

Die **Dogmatiker** unterscheiden zwischen pecc. originans d. i. Adams That — in posteros non transivit nisi sola imputatione —, u. pecc. originatum s. originale, quod est vitiosus habitus, quem actuali illa legis transgressione contraxit et in posteros propagavit. Die Defin. der Erbsünde ist: Pecc. orig. est privatio justitiae originalis cum prava inclinatione conjuncta, totam naturam humanam corrumpens, ex lapsu primorum parentum derivata et per carnalem generationem in omnes homines propagata, ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens reosque faciens irae divinae et aeternae damnationis, Holl. Die Erbsünde ist also ihrem Wesen nach doppelseitig, neg. u. pos.: Peccatum orig. formaliter consistit in privatione justitiae originalis, homini inesse debitae, et carnali concupiscentia s. inclinatione ad malum. Hiemit ist zugleich der defectus lib. arb. in spiritualibus gegeben. Zu diesen beiden Momenten tritt als drittes hinzu die imputatio ad reatum et poenam. F. C. I, 9 quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud deum et natura filii irae simus. Diese imputatio wurde entsprechend der Doppelstellung Adams, als principium morale und als princ. physicum (seminale), oder als repraesentator und als communis parens generis humani, doppelt gefaßt als immediata u. als mediata — als immediata: in quantum exstitimus adhuc in Adamo (quia Adam repraesentative fuit totum genus humanum); als mediata: mediante peccato originali inhaerente, in quantum in propriis personis et individualiter consideramur. Das Erstere vermittelt sich durch das Zweite. So Qu.

Durch die Imputation vermittelt sich auch die Strafe des Falles, d. i. der Tod, Gen. 2, 17. Das posse non mori des Urstandes sollte zum non posse mori werden, ist aber durch den Fall zur Herrschaft des Todes geworden. Dieser Tod ist dreifach: mors spiritualis, corporalis et aeterna. Holl.: Mors spirit., radix omnis mali, peccati primi mediatum est consequens. Nam quo momento homo animum a lege div. avertit, se ipsum privavit unione spirituali cum deo, qui est vita animae, adeoque a deo desertus spiritualiter mortuus est. Quae mors spir. secum traxit amissionem imaginis divinae, profundissimam totius hum. naturae corruptionem et defectum liberi arbitrii in

rebus spiritualibus. Mortem spiritualem sive animae sequitur mors corporis, complectens omnes morbos et miserias, extrinsece hominem circumstantes. — Quamvis autem primo lapsus momento protoplasti mortem corporis non oppetiverint, illico tamen debitores mortis facti sunt, cum isthaec peccati sit stipendium Röm. 6, 23. Mors aeterna est perpetua a beatifica dei fruitione exclusio cum cruciatibus perennibus iisque longe acerbissimis conjuncta, quae vi comminationis, legi divinae annexae, subeunda fuisset Adamo et universae ipsius posteritati, nisi Jesus Christus, redemtor generis humani et reparator amissae imaginis divinae, intervenisset.

Anhang: über die angebl. Unsündlichk. der Jungfr. Maria. Aus der Allgemh. der Erbsünde wurde von den DD. gefolgert: B. Maria virgo non est sine peccato originali concepta — im Gegensatz zu den Franzisk., Scotisten und Jesuiten, während die Thomisten u. Domin. eine nachträgliche Reinigung von aller Sünde annahmen, wogegen das Trid. die Frage unentschieden gelassen, Pius IX. durch Beschluß v. 8. Dec. 1854 sie zu Gunsten der ersteren entschieden und die immac. conc. zum allgem. kirchl. Dogma erhoben hat. Hiegegen vgl. Preuß, die röm. Lehre v. d. unbefl. Empf. aus den Quellen dargest. u. aus Gottes Wort widerlegt, 1865.

3. **Die Kritik.** Die Socin. u. ähnl. die Armin. leugneten das erbsündl. Verderben als Folge der einen That Adams. F. Socin., Praelect. theol. c. 4: unum illud peccatum per se non modo non universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Limborch III, 3, 27: fateor Adami appetitum post peccatum magis inclinasse in malum, quam in statu integritatis, non tamen exutus fuit potentia contrarium operandi. Potuit sensim peccandi habitum contrahere, sed et habitus, licet actum oppositum reddat difficiliorem, potentiam tamen contrarium operandi non exstinguit. Die Imputation der Schuld Adams aber wurde mit pelag. Argumenten für unmöglich erklärt; denn fremde Schuld könne nicht zugerechnet werden. Limborch III, 3, 20: non potest alius actione aliqua alterius personam sustinere nisi autoritate ab illo instructus. Der Rationalismus nennt die Lehre von der Erbsünde einen finstern Wahn. Wegsch. §. 117. p. 426: commentum illud de pecc. orig., in quo tanta ad virtutis studium deprimendum vel plane exstinguendum inest vis. Statt dessen lehrt er §. 118. p. 429: omnino imbecillitas quaedam honestae voluntatis et ad peccandum proclivitas, qua oppugnanda et vincenda homo sensim ad veram virtutem propius accedere et debet et potest. Von einer Schuld kann nur die Rede sein bei eigner Willensthat, §. 113. p. 406: neque ista ad peccandum propensio homini vitio verti potest nisi suapte culpa illius illecebris succubuerit. In Bezug auf das Letztere stimmte der Supranaturalismus, während er die Erbsünde selbst als wachsende Folge der That Adams stärker betonte, bei, wie denn Reinh. §. 81. S. 292 ff. beweist, daß die Erbschuld weder mit der Schrift noch mit der Vernunft übereinstimme, u. auch Storr §. 56 u. Bemerkk. zu Kant's Phil. 1794. S. 8 nur eigne Verschuldung aber keine Erbschuld kennt: „Diese unverschuldete Disposition selbst wird uns nicht zugerechnet, sondern daß wir

die aus derselben hervorgehenden Schwierigkeiten nicht überwinden". So auch meistens die Neueren. Wogegen J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde II, 486 ff., das angeborne Schuldbewußtsein betonend und doch zugleich die eigne Verschuldung fordernd, dadurch zur Annahme eines vorzeitl. Falls sich gedrängt glaubte. Aehnlich bereits Kant, der zur Erklärung des radikalen Bösen im Menschen eine intelligible That forderte (Relig. innerhalb der Gränzen u. s. w. Von Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten); u. Schelling (Abh. v. der Freiheit. 1809); während Hegel, Religionsphilos. II. u. Strauß II, 69 ff. in der kirchlichen Lehre nur den vorstellungsmäßigen Ausdruck für den Begriff der Entzweiung des Geistes sehen, durch und auf welche hin der Geist wieder seine Versöhnung vollzieht. Das sind die Phasen welche die Menschheit auf dem Wege der Realisirung ihres Begriffs durchzumachen hat.

§. 43. Das Wesen der Sünde.

Tholuck, Die Lehre v. der Sünde u. v. Versöhner. 1823. 7. Aufl. 1851. — Krabbe, Die Lehre von der Sünde u. vom Tode. 1836. — Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde. 2 Bde. (1839) 1844. 49. 58. 67. — Umbreit, Die Sünde. 1853. — Ernesti, Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt (1. Th. 1855). 2 Bde. 1862. — Dörtenbach, Art. Sünde in Herzogs Real-Enc. XV, 207 ff. — Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theologie. 1856. I, 1.

Die Sünde stammt nicht aus der sinnlichen oder endlichen Natur des Menschen, sondern aus seinem freien Willen, der sich im Ungehorsam gegen Gott zur Selbstsucht verkehrt und dadurch den Menschen in Schuld und Strafe gebracht hat.

1. **Die Schriftlehre.** Die biblischen Bezeichnungen für die Sünde sind meist nur formal und erhalten ihren Inhalt erst durch den Gegensatz in dem sie stehen. Die allgemeinste ist חֲטָאָה, *ἁμαρτία* i. e. aberratio a via, vgl. Cic. peccare est tanquam lineas transilire. Verwandt hiermit ist שְׁגָגָה error, סָרָה (סוּר) recessio, *παράβασις*, *παράπτωμα*, שֵׂט v. שָׂטָה abweichen, עָוֹן v. עָוָה flectere, פֶּשַׁע v. פָּשַׁע abfallen, sich vergehen. Der Gegensatz ist immer der von Gott gewollte Weg oder das von Gott gesteckte Ziel, in beiden die Gottesgemeinschaft. Aehnlich auch 1 Joh. 3, 4 *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, worin man gewöhnlich, auch unsre Alten, eine Definition der Sünde sieht. Mehr materialer oder psychol. Art sind: רַע u. רָעָה *κακία*, *πονηρία*, von רָעַע böse sein, von der heftigen Erregung hergenommen (toben, unruhig sein), רֶשַׁע haltlos, daher gottlos sein, רָשָׁע impie factum, verwandt hiemit *ἀσέβεια*, נְבָלָה Thorheit d. h. Gottlosigk., Schlechtigk. (abgeleitet vom Begriff der Schlaffh., näml. der sittl.); אָוֶן Nichtswürdigk., Frevel (wohl vom Begriff der Nichtigkeit u. weiter zurück der Mattigkeit ausgehend). — Die spezif. bibl. Bezeichnung ist *σάρξ*. Vgl. hierüber außer den betr. Abschnitten in den oben angeführten Schriften: Hofm., Schriftb. I, 305 ff. 559 ff. Delitzsch, Psych. 374 ff. Hahn, NTl. Theol. I, 424 ff. Tholuck, Komm. zum Römerbr. 5. Aufl. zu 7, 7. Luthardt, Lehre vom freien Willen. 1863. S. 394 ff. Holsten, Die Bedeut. des Wortes *σάρξ* im N. T. 1855. Baur, Theol. Jahrbb. 1857, 1. Schon im Alten Testam. hat „Fleisch" einen eth. Sinn, Gen. 6, 3, obwohl es hier gewöhnlich die dem Tod verfallene menschliche Natur bezeichnet;

vollends im Neuen Testam. ist es fast durchweg im eth. Sinne gebraucht. Zunächst bezeichnet es 1) die irdisch materielle Substanz des Menschen, z. B. 1 Kor. 15, 39. Eph. 5, 29; 2) den Menschen sofern er ein Fleischeswesen ist wie alle andere irdische Kreatur, z. B. Ps. 65, 3. 145, 21; 3) die sinnl. erscheinende Natur des Menschen überhaupt mit Einschluß des Geistes, also nicht den Leib im Gegensatz zum Geist, sondern den Menschen im Gegensatz zu Gott, z. B. Joh. 1, 14; 4) den Menschen wie er durch seine Natur mit der Welt zusammengehört und in Gemeinschaft steht, so daß unter „Fleisch" der gesammte Umfang des natürl. Lebens subsumirt wird, das indiv. Denken u. Wollen z. B. Matth. 16, 17, wie die allgem. Lebensgebiete z. B. Röm. 11, 14; 5) den mit der Welt in Gemeinschaft stehenden Menschen in seiner gegenwärtigen wirklichen Beschaffenheit, und zwar sowohl von Seiten der Todhaftigk. seiner Natur — so bes. im A. T., z. B. Jes. 40, 6. Ps. 78, 39, im Gegensatz zum Lebengeist Gottes —, als auch von Seiten seiner Sündhaftigkeit — so bes. im N. T., im Gegensatz zum heil. Geist Gottes, z. B. Joh. 3, 6. Röm. 7, 7 ff. 14. 18. und zwar nicht bloß nach der sinnl., sondern auch nach der rein geistigen Seite hin, z. B. 2 Kor. 10, 2 ff. Gal. 3, 3. 5, 19 ff. Kol. 2, 18; aber mit Bewahrung der Beziehung zur Leiblichkeit (σαρξ = σῶμα oder = μέλη) Röm. 6, 6. 8, 13. Kol. 3, 5. — Als Wesensmomente der Sünde werden betont: ἐπιθυμία Röm. 7, 7. Gal. 5, 16. Jak. 1, 14 f.; τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν 1 Kor. 10, 24. Phil. 2, 4. 21; ἔχθρα εἰς θεόν Röm. 8, 7. Jak. 4, 4. Die Folge ist die Schuld, אָשָׁם, das ὑπόδικον εἶναι Röm. 3, 19 u. Gottes Zorn Eph. 2, 3, der sich im Tod vollzieht.

2. **Die Kirchenlehre** definirt die Sünde nach 1 Joh. 3, 4 als aberratio a lege divina, Holl., was auch von den andern Definitionen gemeint ist: illegalitas, legis transgressio, dislegalitas et contralegalitas oder disconvenientia cum lege, oder discrepantia a lege. Demnach: peccatum formaliter consistit in privatione conformitatis cum lege div., ad quam servandam homo obligatur, Holl. Dieß schließt sowohl den habitus wie den actus ein. Die weiteren Bestimmungen darüber sind folgende. Causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante deo, avertit se a deo Joh. 8, 44. Aug. Art. XIX. Gott ist in keiner Weise Ursache der Sünde, Jak. 1, 13, auch nicht per accidens. Dieß folgt auch nicht aus dem was die Schrift über die Verstockung sagt. Deus non indurat homines causaliter et effective, cordibus hominum duritiem immittendo, sed judicialiter, permissive et desertive. Est enim induratio actus judicialis, quo ob antegressam voluntariam et evitabilem malitiam deus hominem habitualiter malum juste permittit ruere in scelera graviora eidemque gratiam suam subtrahit et denique Satanae potestati eum tradit, a quo in majora subinde peccata propellitur, donec excidat finaliter jure haereditatis coelestis, Holl. Primaria sedes peccati est anima, cum suis facultatibus, actibus et habitibus, secundaria sedes est corpus. Aber obwohl die Sünde voluntarium ist subjective, quatenus voluntati inhaeret, so muß sie doch nicht voluntarium sein effective, prout a voluntate deliberata proficiscitur. Die Sünde wird beim Einzelnen nicht erst durch die freie Einwilligung seines Willens konstituirt: peccati genera-

tim considerati definitionem non ingreditur τὸ ἑκούσιον sive voluntarium. Dieß wurde im Gegensatz zu den Römischen u. Socin., welche die Sünde als voluntaria legis transgressio definiren, festgehalten um den sündhaften Charakter der Erbsünde zu wahren. Der Zweck der Sünde ist beim Menschen aliquod bonum apparens: neque enim appetitus fertur in malum quatenus tale, sed in bonum verum aut apparens. Die Folge der Sünde ist reatus culpae et poenae. Reatus culpae est obligatio, qua homo propter actum legi morali difformem sub peccato et macula (quae peccatori adhaeret) quasi constrictus tenetur, ut ab illo actu peccator detestabilis censeatur et denominetur. Reatus poenae est obligatio, qua peccator a deo judice irato obstrictus tenetur ad sustinendam vindictam culpae non remissae, Holl.

Die Sünde ist Sache des Willens, also der persönl. Natur des Menschen, nicht etwa bloß seiner Sinnlichk.: so der Rationalism., aber auch Rothe (Ethik II, 172) u. Schleierm. („eine durch die Selbständigkeit der sinnl. Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes" I, 399), was mit der bibl. Lehre v. d. σάρξ nur scheinb. gestützt, durch Stellen wie Gal. 5, 20. 1 Kor. 1, 26. 2 Kor. 1, 12 (Fleischl. Weish.) Kol. 2, 18. 23 (Askese), sowie durch das dämon. Wesen der Sünde widerlegt wird u. ihre Ursache auf Gott selbst zurückführen würde. Ebenso wenig Sache der endl. Natur des Menschen: die sich vom Ganzen isolirende Endlichkeit (pantheist. Anschauung), oder die Stufe der innern Selbstentzweiung des endl. Geistes (hegelsche Schule); sondern der Wille der Selbstsucht (J. Müller; ferner Thom., Phil., Kahnis u. s. w.), welcher die Welt nicht in Beziehung auf Gott sondern auf sich selbst will, u. die Seele ebenso der mehr sinnl. wie der mehr egoist. Gestalt der Sünde ist. — Die Wirkung der Sünde ist die Schuld, welche die Verantwortlichkeit (Schuld an etwas) u. die Verpflichtung (schuldig zu etwas) zur Voraussetzung hat u. ein obj. Verhältniß der Verhaftung unter das göttl. Urtheil ist, welches sich im Schuldbewußts. reflektirt, u. in der Strafe des Todes vollzieht.

§. 44. Die Thatsünden.

Die einwohnende Sünde äußert sich in einzelnen innern oder äußern Akten der Sünde, welche je nach der Betheiligung des Willens einen verschiedenen Grad der Verschuldung begründen und sich bis zur unvergebbaren Sünde wider den heil. Geist steigern können.

1. **Allgemeiner Begriff der Thatsünde.** Vom pecc. habituale sive orig. unterscheidet sich das pecc. actuale i. e. deflexio actus humani a regula legis divinae. Pecc. act. dicitur ab actu lege divina prohibito, eoque commisso vel omisso. Pecc. act. sumitur vel laxius et generalius pro omnibus motibus vel actibus inordinatis ex pecc. orig. procedentibus, vel pressius et specialius pro actionibus deliberato mentis consilio et destinata voluntatis malitia patratis, Holl. In dem zweiten Sinn wird sie den Wiedergebornen 1 Joh. 3, 9 u. den Kindern Röm. 9, 11 abgesprochen.

2. **Eintheilungen der Thatsünden.** Peccata actualia dividuntur 1) ratione causae, in voluntaria et involuntaria; 2) ratione subjecti totalis sive

personae peccantis, in mortalia et venialia, in aliena et nostra; 3) ratione subjecti partialis, in pecc. cordis, oris et operis; 4) ratione actus, in pecc. commissionis et omissionis; 5) ratione objecti, in peccatum in deum, in proximum et ipsum peccantem; 6) ratione effectus, in clamantia et non clamantia; 7) ratione adjunctorum, in graviora et leviora, occulta et manifesta, mortua et viventia, manentia et remissa, conjuncta cum induratione et ab ea sejuncta, remissibilia et irremissibilia, Holl. Erläuterungen. Zu 1). Peccatum voluntarium wird begangen ab homine sciente et volente, contra conscientiam. Dieß kann geschehen ex mera malitia et voluntate plane libera, oder unter befangender Einwirkung von außen, wie des Petrus Verleugnung. Pecc. vol. cadit etiam in renatos, quatenus a prava concupiscentia victi e statu gratiae prolabuntur. Pecc. invol. wird begangen non ex certa scientia nec ex deliberato voluntatis proposito, u. ist entw. pecc. ignorantiae, od. praecipitantiae (Uebereilung) od. infirmitatis. Zu 2). Pecc. mortale est, quo renati, a carne victi, contra dictamen conscientiae deliberato voluntatis proposito legem div. transgrediuntur et eo ipso fidem salvificam amittunt, gratiam sp. scti excutiunt seque ipsos in statum irae, mortis et condemnationis conjiciunt. Pecc. veniale est omne pecc. involunt. in renatis quod neque gratiam inhabitantem sp. scti excutit, neque fidem exstinguit, sed eodem momento quo committitur veniam indivulso nexu conjunctam habet. An und für sich sind alle Sünden peccata mortalia u. ist keine ein veniale, und wiederum gilt daß jede Sünde veniale fit per Christum. Aber die Person der Sündigenden, Gottes Schätzung und der Erfolg macht einen Unterschied. Das Recht der Unterscheidung zwischen den einzelnen Sünden begründet man mit 1 Joh. 5, 16. Das M.-A. zählte 7 Todsünden, die der Lomb. als quasi septem fontes cunctae animarum corruptelae mortiferae faßt; die römische Kirche zählt eine Reihe gewisser sündiger Handlungen als Todsünden auf, bei welchen man zwar nicht den Glauben verliere, aber die Gnade der Rechtfertigung, Trid. sess. VI. c. 5. Die protest. Kirche setzt den Unterschied nicht in die äußere Handlung als solche, sondern in die Gesinnung und in die Person. Der Wiedergeborene als solcher thut keine Todsünde, sondern nur sofern er aus der Gnade fällt. Es gibt Schwachheitssünden des Wiedergeb. welche jenen Gnadenstand nicht aufheben (pecc. ven.), dagegen andere Sünden die ihn völlig aufheben. Zu 6). Die Unterscheidung zw. pecc. clamantia d. h. solchen Frevelthaten, welche Gottes Rache herausfordern, und non clam. hat keine dogmat. Bedeutung, und ist nur um Gen. 4, 10. 18, 20. Exod. 3, 9. 22, 22. Jak. 5, 4 willen gebildet (Clamitat ad coelum vox sanguinis et sodomorum, Vox oppressorum, merces detenta laborum). Zu 7). Graviora et leviora dicuntur peccata ob majorem et minorem culpam sive foeditatem adhaerentem. Pecc. remissib. est quod, sicut poenitentiam natura sua non excludit, ita quoque remitti potest et solet. Pecc. irremiss. est quod per se et quatenus tale cum impoenitentia finali conjungitur atque adeo nunquam remittitur, d. i. die sog. Sünde wider den heil. Geist. Pecc. in sp. s. est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis

impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perserverans rejectio. In dieser Defin. ist wohl nicht richtig das Moment der Beharrlichk. betont, statt der inneren Herzensstellung zur innerl. erkannten u. erfahrenen u. trotzdem für Lüge erklärten u. in entscheidender Weise abgewiesenen Wahrheit, womit die Empfänglichk. für dieselbe vernichtet worden und so die Vergebung, weil die Bekehrung, unmöglich gemacht ist. Vgl. Matth. 12, 31 ff. Mark. 3, 28 ff. Luk. 12, 10, dazu Hebr. 6, 4 ff. 1 Joh. 5, 16—18. Literatur: J. Müller II, 576—592. Schaff, Ueber die Sünde wider den heil. Geist. 1841. Tholuck, Stud. u. Krit. 1836, 2 u. im 2. Bd. s. verm. Schr. Grashof, Stud. u. Krit. 1833, 4. Gurlitt, Stud. u. Krit. 1834, 3. Ueber Francesco Spiera, gest. 1548, vgl. in Herzog's Real-Enc. und Sixt's P. P. Vergerius. 1855. S. 125—160. Man bestimmt sie gewöhnlich als den in der Lästerung sich äußernden Haß wider das erkannte Göttliche, bedingt durch die höchste Offenbarung Gottes (J. Müller), nach Hutt., Qu. u. Baumg. durch die Wiedergeburt, nach den Meisten (Gerh. Bai. Kön. Budd.) jedoch nur durch die Erkenntniß der ev. Wahrheit vermittelst der Erleuchtung des h. Geistes, u. durch tiefere Eindrücke von seiner Wirksamkeit (J. Müller); oder als den Unglauben, der den sittl. Eindruck des Göttl. dem er sich nicht entziehen kann, mit bewußter Entschlossenheit in die Lüge seines Widerspiels verkehrt (Hofm.), oder man hält dafür daß bei reueloser Beharrlichkeit jede Sünde zur Sünde wider den h. Geist wird (Alex. ab Oettingen, De pecc. in sp. sctm qua cum eschatologia christiana contineatur ratione disp. Dorp. 1856).

§. 45. Die sittliche Unfreiheit. Liberum arbitrium.

Sartorius, Die luth. Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichk. 1821. — Marheineke, Ottomar, Gespräch über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade. 1821. — Bockshammer, Die Freih. des menschl. Willens. 1821. — Vatke, Die menschl. Freih. in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade. 1841. — Außerdem J. Müller, Lehre v. d. Sünde. — Ueber einzelne Partien: Maffeii, Hist. theol. dogmatum et opinionum de div. gratia, lib. arb. et praedestinatione quae viguerunt ecclesiae primis quinque seculis. Ex ital. lat. redd. Reiffenbergius 1756. — Wörter, Die christl. Lehre von Gnade u. Freih. von der apost. Zeit bis auf Aug. Freiburg I. 1856. II. 1860. Ders., Der Pelagianismus nach s. Ursprung u. s. Lehre. Ein Beitrag zur Gesch. des Dogmas v. d. Gnade u. Freih. 1866. — Landerer, Das Verhältniß v. Gnade u. Freih. in der Aneignung des Heils. Jahrbb. f. deutsche Theol. II, 3. 1857. S. 500—603. 1. Art. die voraugust. Kirchenl. — Wiggers, Pragm. Darst. des Augustinism. u. Pelagianism. 2 Thle. 1833. — Dieckhoff, Augustin's Lehre v. d. Gnade. Theol. Ztschr. 1860, 1. — Derselbe, Luthers Lehre von d. Gnade. Theol. Ztschr. 1860, 5. — J. Müller, Lutheri de praedest. et lib. arb. doctr. 1832. — Harnack, Luthers Theol. I. 1862. — Köstlin, Luthers Theol. 2 Bde. 1863 (II, 297—331). — Frank, Die Theol. der C. F. I, 120 ff. — Gall, Versuch einer Charakteristik Melanchthons. 1840. S. 247—318. — Landerer, Melanchthon in Herzogs Real-Enc. IX, 270 ff. — Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt. 1863. — Kahnis, Dogm. II, 104 ff.

Da in Folge der Sünde die Sinnesrichtung des Menschen gottwidrig geworden ist, so ist dieser von sich aus unvermögend zum wahr-

haft Guten und geneigt zu allem Bösen, obgleich der allgemeine sittliche Lebensgeist Gottes durch das Gewissen dem Sünder sittliche Erkenntniß und Antrieb zum Guten und Verlangen nach Freiheit wirkt, ohne doch dadurch die Herrschaft der Sünde, unter welcher der Mensch steht, aufheben zu können.

1. **Die Schriftlehre.** Die sittliche Unfreiheit des sündigen Menschen ist in der Schrift gelehrt mit dem was sie von der *σάρξ* sagt. Daher ist alles Gebilde seines Herzens böse von Jugend an, Gen. 6, 3. 8, 21. Deßhalb ist eine centrale Erneuerung nöthig, Ez. 11, 19. 36, 26 f. Ps. 51, 12. Der Widerspruch des natürl. Denkens zu den göttl. Heilsgedanken, 1 Kor. 1, 17—2, 16, des natürl. Wollens u. Könnens, Joh. 15, 5. Röm. 7, 7 ff.; aus geistl. Tod heraus muß der Mensch zu neuem Leben erweckt werden, Eph. 2, 5. Kol. 2, 12, aus der Sündenknechtschaft Joh. 5, 21 ff. 8, 36. Röm. 6, 20. Daneben aber wird die Möglichkeit einer relat. Sittlichk. statuirt, Gen. 4, 6. 7. Röm. 2, 14 ff. Gottesbewußts., Ap.-G. 14, 15—17. 17, 22 ff. Röm. 1, 18 ff. Gewissen, Röm. 2, 14 ff. Schwerlich aber ist eine vorläufige Gottesgemeinschaft gelehrt Joh. 3, 19—21. 6, 44. 7, 17. 18, 37. 10, 16. 11, 52. Matth. 15, 13. Die *σεβόμενοι* u. Petri Wort zu Kornelius, Ap.-G. 10, 35. Das gute Ackerfeld, Matth. 13, 3 ff.

2. **Die Kirchenlehre.** Die **griech. VV.** lehren im Ganzen semipelagianisch. Die Apolog.: *ἐλεύθερον κ. αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον.* Vgl. über Justin die Stellen bei Semisch II, 372. Nach Clem. Alex. ist in jedem Menschen die Kraft zum Guten (Str. II, 434. 465. VI, 788), welcher dann die Gnade Gottes zu Hülfe kommt (Quis dives salv. p. 947). Nach Orig. ist es ein Stück der eccles. praedicatio: omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis (vgl. De princ. II, 220. III, 246 u. ö.). Freilich wird hier durchweg die Freiheit betont im Gegensatz zur gnost. Lehre von der Naturnothwendigk., aber doch auf Kosten der Gnade, welche zum menschl. Wollen u. Thun nur hinzutritt. Röm. 9, 16 bedeutet z. B. nach Greg. v. Naz., Or. XXXI. p. 504: *οὐ μόνον τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.* Und Chrys. bemerkt dazu In Ep. ad Hebr. hom. XVI. p. 805: *δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' αὐτοῦ εἰσάγει.* Dagegen heben die **lat. VV.** die Gnade stärker hervor, doch so daß auch sie am Anfang den Glauben der Gnade vorausgehen lassen. So Cypr. einers. De grat. d. ad Donat. p. 4: Dei est omne quod possumus u. in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit; andrers. quantum fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. Dagegen Ambr., In Luc. L. I. Col. 8: praeparatur voluntas hominis; u. auch die Andern kennen den Begriff einer gratia interna praeveniens, der den Griechen fehlt. Die einseitigen Konsequenzen der Freiheitslehre zog Pelag. (u. noch weitergehend Cölestius u. Julian), die der Gnadenlehre Augustin. **Pelag.**, v. ruhiger Lebensentwicklung, mit sittl. Ernst, aber ohne tiefere Sündenerfahrung u. ohne Tiefe des Gedankens, vertritt in s. Lehre die Oberflächlichk., welche den Menschen auf seine eigene sittl. Kraft stellt. Vom Begr. der formalen Freih. aus folgert er für einen Jeden die Möglichk. der Entscheidung zum Guten wie zum Bösen, die Verneinung der Erb-

sünde u. Erbschuld, u. die Nothwendigk. des Todes auch ohne die Sünde Adams (qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset). Die Allgemeinh. der Sünde ist Folge des bösen Beispiels (longa consuetudo vitiorum) und des Uebergewichts der Sinnlichk. Die Gnade ist th. die Anlage zum Guten selbst, th. das Gesetz, u. Christi Lehre u. Beispiel e. Erleuchtung des Verstandes, nicht ein neuschöpfer. Prinzip des Willens. Libell. fidei ad Innocent. I. Ep. ad Demetriadem. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud ad deum pertinet; duo vero reliqua ad hominem referenda sunt (bei Aug.: De grat. Chr. 5). — Lib. arb. est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus. — Ego dico posse hominem sine peccato esse et mandata dei posse custodire. — Omne bonum et malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita etiam sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est quod deus condidit (bei Aug., De pecc. or. 13). Aber deus gratiae suae auxilium subministrat, ut quod per lib. arb. jubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam, quam nos non in lege tantummodo, sed et in dei adjutorio confitemur. Adjuvat enim nos deus per doctrinam et revelationem suam (bei Aug., De grat. Chr. 8). — Dagegen nimmt **Aug.** auf Grund seiner Lebenserfahrung s. Ausgangspunkt in d. Gnade, u. indem er das Heil allein in ihrer inneren Wirksamk. sieht, erblickt er außer ihr nur Verderben u. Unfreih. zum Guten. Die Menschheit ist eine massa perditionis (fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt, Op. imperf. I, 47), behaftet mit der misera necessitas peccandi; der freie Wille ad peccandum liber est, quia servus peccati. Außer der Gnade gibt es kein wahrhaft gutes Werk, denn: ubi non est dilectio, nullum bonum opus (De grat. Chr. 27). — Gratia praevenit voluntatem, facit ex nolentibus volentes. Nolentem praevenit ut velit; volentem subsequitur ne frustra velit (Enchir. 32). Und zwar ist sie eine inspiratio bonae voluntatis atque operis (De corrept. et grat. I, 3), oder inspir. dilectionis (C. duas epp. Pel. IV, 11). Deus suadet sed ita ut persuadeat. Ipsum velle credere deus operatur in homine (De spir. et lit. 34). Vocatio est effectrix bonae voluntatis. — Deo volenti salvum facere nullum hominum restitit arbitrium. — Also gratia irresistibilis und particularis. Illi electi, qui congruenter vocati. Etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur quos ita vocat, quomodo iis vocari aptum est ut sequantur (De div. quaest. II, 12. 13), denn dem allmächtigen Willen Gottes kann kein kreatürlicher Wille widerstehen (De gr. et lib. arb. 29. De corr. et gr. 45). Den so berufenen Erwählten gibt dann Gott das donum perseverantiae: non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint (De corr. et grat. 12). In der Mitte zwischen beiden stehen die **Semipelag.** oder Massilienser, Johann. Cassianus, Faustus von Rhegium, deren Lehre bes. Hilarius u. Prosper (informe nescio quid tertium) bekämpften. Die Semipel. vertreten

den Universalismus der Gnade u. einen Rest guten Wollens des Menschen, ein velle sanari, quaerere medicum, wodurch der Mensch verdient daß ihm Gott die Heilsgnade zu Theil werden lasse. Denn im lib. arb. ist die possibilitas boni begründet. Dubitari ergo non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta; sed nisi haec opitulatione dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire (Cass. opp. p. 435). — Dagegen sucht die Schrift De vocatione gentium (Leo's?) aus der Mitte des 5. Jahrh. einen Mittelweg zwischen Semipelag. und Aug. durch die Annahme einer allgem. Gnade, gratia generalis, praeparatoria, außer der eigentlichen Heilsgnade: credimus nullis hominibus opem gratiae in totum fuisse subtractam; denn die gratia ist multiformis. Die afrik. Synoden (Karthago u. Mileve 416, Karth. 418) verwarfen den Pelagsm., u. Zosimus v. Rom trat dann in s. ep. tractatoria 418 bei; und auch zu Eph. 431 schloß man sich an, ohne tiefer in die Frage einzugehn. Den Semipelagsm. verwarf das Concil. Arausicanum II. (Oranges) 529, aber auch die praedest. ad malum, u. lehrte die gratia irresist. und partic. wenigstens nicht ausdrücklich.

Die Theol. **des Mittelalters** kehrte immer mehr zum Semipelag., theilweise zum Pelag. zurück, um Raum für das meritum zu gewinnen. Durch die Erbsünde ist der Mensch vulneratus quidem in naturalibus bonis, spoliatus vero gratuitis quae per gratiam naturalibus addita fuerunt (Petr. Lomb.). So bedarf er denn der heilenden Gnade. Hievon lehrt Thom. Aqu. mehr augustin., wiewohl er auch das meritum de congruo statuirt, Duns Scot. mehr pelag. Thom. Aqu. Hominis est praeparare animum, quia hoc facit per lib. arb., sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei ad se attrahentis (II, 1. qu. 109. art. 6; vgl. Münscher II, 1. S. 145). Denn Gott ist überh. das primum movens in Allem. Dadurch disponirt sich der Mensch (u. hierin besteht das mer. de congruo) für den Empfang der gratia habitualis, vermöge welcher er dann geschickt ist ad bene operandum et ad deo fruendum (u. hierin besteht dann das mer. de condigno). Duns Scotus geht aus vom freien Willen; aus dem Vermögen desselben erwächst der habitus der Liebe, dessen Akt Gott als verdienstlich erachtet. Hierbei nimmt die Gnade nur die Stellung eines hülfreichen Beistandes ein. Homo est secundum sua naturalia aptus ad credendum et diligendum: nihilominus credere et intelligere (diligere?) sine gratia esse non possunt. — Lib. sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere dei auxilio. — Etsi lib. arb. in merito habeat magnam virtutem, tamen sine gratia non sufficit homini ad salutem (L. II. D. 28. 29). Gabriel Biel aber lehrte, diese Bahn verfolgend, daß der Mensch wenn er dem dictamen rationis folge, von sich aus das bonum morale leisten könne, ja Deum supra omnia diligere ex propriis viribus; nur werde das bonum morale zu einem bonum meritorium nach Gottes Ordnung erst durch die gratia gratum faciens, welche der Mensch in der Erbsünde verloren, denn diese ist eben der Mangel des donum gratiae supperadditum. Hiegegen richtete sich Luthers Polemik, welche eine Ermäßigung dieser pelag. Lehre in der röm. Kirche zur Folge hatte. Trid. VI. c. 1:

lib. arb. minime exstinctum, viribus licet attenuatum. can. 4: si quis dixerit, lib. hominis arb. a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet —, mereque passive se habere: anathema sit. can. 7: si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium dei mereri —: anathema sit. C. 5 u. 6 wird beschrieben wie die Gnade den Anfang macht mit der Berufung, aber der Mensch dann frei zustimmen und mitwirken müsse: ut qui per peccata a deo aversi erant per eius excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, — neque tamen sine gratia dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. — Die Freih. wird pelag. u. die Gnade magisch gedacht.

Der **Protestantismus** leugnet, im Bewußtsein des tiefen Sündenverderbens, die sittl. Freiheit im realen Sinne völlig. **Luther** erkennt zwar an, daß der Mensch von sich eine Gerechtigkeit nach dem Gesetz leisten kann. „Ist denn das alles zu verdammen, daß sie feine, ehrbare, fromme Leute sind —, keusch, züchtig, gehorsamlich leben und viel gute Werke thun nach dem Gesetz? Sind es nicht alle feine Gottesgaben und löbliche Tugenden? Antwort: Ja, traun, das sagen wir auch, lehren dazu, daß Gott solches geboten u. haben will daß man also lebe u. fromm sei". Aber es handelt sich um das Herz, „welches ist der Quell u. Brunnen, darin da stecken die rechten Hauptsünden, nämlich falscher Gottesdienst, Gottesverachtung, Unglaube, Ungehorsam, böse Lust und Widerstreben wider Gottes Gebot und kurz das St. Paulus Röm. 8 heißet fleischlich gesinnt sein und gibt ihm den Titel und Ruhm, daß es ist Feindschaft wider Gott und kann dem Gesetz Gottes nicht unterthan sein". Darum ist alle jene äußere Frömmigk. u. Sittlichk. nichts werth, „weil es nicht aus freiem lustigen Herzen geht u. die Liebe zu Gott u. seinem Gesetz fehlt", weil es „Knechtsarbeit ist, nicht Kinderwerk". Damit verband sich aber besonders früher die Lehre, daß, da Gott im Grunde allein der Wirkende sei, wir Gottes Wirken erleiden und nur wie ein Instrument in Gottes Händen sind: so lehrte er mit Karlstadt zu Leipzig 1519 u. in seiner Schrift De servo arb. 1525, ließ aber diese determinist. Gedanken über das Verhältniß des kreatürl. Willens zum göttl. Machtwillen je länger je mehr zurücktreten u. beschränkte sich auf die rein ethische Frage üb. das Verhältniß des sündigen Willens zur göttl. Gnade. Seine Lehre ist zusammengefaßt in den Worten des kleinen Katechism.: Ich glaube daß ich nicht aus eigner Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann u. s. w. Ebenso **Mel.** Die Erbsünde ist vivax quaedam energia; in Folge dessen: in mente caligo, in voluntate aversio a deo, amor nostri inordinatus ac multiplex et in corde prava inclinatio et contumacia contra rectum judicium mentis. — Ergo in nobis nihil est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare. Diese sittl. Unfreiheit hat nun Melanchthon am Anfang auch determin. gelehrt, aber schon 1527 (Auslegung des Kolosserbr.) diesen Determin. beseitigt. In Folge dessen Aug. art. 18: De lib. arb. docent quod hum. natura habet aliquam libertatem ad

efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine sp. scto efficiendae justitiae dei seu spiritualis. Quamquam externa opera aliquo modo efficere natura possit, potest enim continere manus a furto, a caede: tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem dei, fiduciam erga deum, castitatem, patientiam. So auch Apol. 19. p. 218 squ. Von 1535 an lehrte Mel.: conjungi has causas (näml. der Bekehrung), verbum, spiritum sctum et voluntatem non sane otiosam sed repugnantem infirmitati suae. Has causas hoc modo ecclesiastici scriptores conjungere solent. Basilius inquit: μόνον θέλησον καὶ ὁ θεὸς προαπαντᾶ. Deus antevertit nos, vocat, movet, adjuvat, sed nos viderimus ne repugnemus. — Chrysost. inquit: ὁ δὲ ἕλκων τὸν βουλόμενον ἕλκει. — Non enim indulgere debemus diffidentiae aut desidiae naturali. — Non probo deliramenta Manichaeorum, qui prorsus nullam voluntati actionem tribuebant, ne quidem adjuvante sp. scto, quasi nihil interesset inter statuam et voluntatem. Und 1548 fügt er die erasmische Definit. hinzu: lib. arb. est facultas applicandi se ad gratiam. Examen ordinandorum: concurrunt in conversione hae causae: verbum dei, sp. s., et nostra voluntas assentiens et non repugnans verbo dei. Aber die Frage ist: woher hat der Wille dieses assentiri, applicare se ad gratiam u. s. w.? — Daraus entstand der **Synergism.** vertreten von Pfeffinger 1555: Der Wille sei eine causa concurrens, θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, dann von Strigel, bes. auf der Weimarer Disput. 1560: da der Mensch ein liberum agens sei, analog Gotte dem agens liberrimum, so müsse ihm sein entsprechender modus agendi, wodurch er sich von allen Naturobjekten unterscheidet, auch in der Bekehrung bleiben, daraus folge die Aktivität des Willens in der Bekehrung: voluntas suo modo agit in conversione, nec est statua vel truncus in conv. —: inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium. Später lehrte Strigel korrekter: lib. arb. est capax salutis, dagegen sp. s. per verbum restituit voluntati δύναμιν s. efficaciam s. facultatem credendi quae est amissa in lapsu. — Dagegen betonte Flacius die Passiv. des Menschen in der Bekehrung, das Widerstreben des natürl. Willens u. die alleinige Aktiv. des heil. Geistes: der Mensch ist simillimus trunco aut statuae carenti omni intellectu et potentia; an die Stelle des Bildes Gottes ist Satans Bild getreten; er wird bekehrt von solum non cooperante ex se naturali lib. arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente; alles bonum intelligere, bonum velle kommt allein aus der Bekehrung durch den h. Geist selbst; erst in Folge derselben findet cooperatio statt. Aber im weiteren Verlauf verirrte sich seine Richtung (Wigand, Heßhus) zur Lehre von der gratia particularis.

Die Entscheidung der **F. C.** Art. II. de lib. arb. In Bezug auf die Erkenntniß gilt: Der Mensch hat zwar obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam, quod sit deus, et particulam aliquam legis tenet. Sol. decl. p. 657. Aber in rebus spiritualibus hominis intellectus et ratio prorsus sunt caeca nihilque propriis viribus intelligere possunt. Epit. p. 579. In Bezug auf den Willen gilt, daß der Mensch das Vermögen der just. civ. hat: ratio et naturale lib. arb. habet aliquo modo facultatem, ut externam honestam vi-

tam instituere possit (Sol. decl. p. 663); aber hinſ. der spiritualia: voluntatem hominis nondum renatam non tantum a deo esse aversam, verum etiam inimicam deo factam, ita ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur quae mala sunt et voluntati divinae repugnant; — tantum abesse ut homo, qui ratione peccati spiritualiter mortuus est, se ipsum in vitam spiritualem revocandi ullam facultatem habeat (Epit. p. 579). Homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae (ex se et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel ex minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso tanquam ex semet ipso) possit, sed homo sit peccati servus et mancipium satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale lib. arb. — duntaxat ad ea quae deo displicent et adversantur activum et efficax est (S. d. 656). Scriptura hominis naturalis intellectui, cordi et voluntati omnem aptitudinem, capacitatem et facultatem in rebus spiritualibus aliquid boni et recti ex semet ipso cogitandi — volendi — agendi — adimit (p. 658). Homo ex ingenio et natura sua totus est malus, deo rebellis et inimicus (p. 660). In spiritualibus et divinis rebus homo est instar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi et statuae vita carenti (p. 661). Et hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus (p. 662). Daraus folgt: Sp. scti unius et solius opus est hominis conversio (Epit. p. 580). In dieſem Sinne gilt denn: hominis voluntatem in conversione pure passive se habere (p. 582).

So lehren nun auch die **Dogmatiker.** Zwar geſtehen ſie theilweiſe dem natürl. Menſchen e. carnalis conatus in Bezug auf Gottes Wort u. ſ. w. zu (Selnecker), oder e. generale desiderium salutis (Aeg. Hunn.), oder e. allgem. Heilserkenntniß, cognitio confusa, u. e. allgemeines Gefallen, simplex complacentia (Muſ.); aber in der Regel beſchränkte man das natürl. Vermögen in Bezug auf das Heil auf die facultas audiendi externis auribus verbum (Hutt.) und rechnete das Hören u. ſ. w. des Worts nebſt der just. civ. zum hemisphaerium inferius, in Bezug auf welches der natürl. Menſch freien Willen habe, dagegen zum hemisph. superius auch: ire in templum informationis ex verbo praedicato capiendae causa, legere et audire verbum dei animo proficiendi, desiderio informationis ex verbo teneri, quae omnia opera sunt praevenientis atque incipientis gratiae (Kön. Qu.) Demnach faßt Holl. die dogm. Lehre ſo zuſammen: Objecta liberi arbitrii distinguuntur secundum duo hemisphaeria, quorum unum inferius, alterum superius est. Inferius complectitur res et actiones physicas, ethicas, politicas, oeconomicas, artificiales, paedagogicas et divinas, quatenus e lumine rationis cognosci viribusque naturae, concursu dei naturali adjutis, produci possunt. Superius ambitu suo comprehendit res et actiones mere spirituales, quae, supra rationis sibi relictae captum positae, e lumine supernaturalis revelationis cognoscuntur et

speciali sp. scti gratia praestantur. — Ante conversionem hominis irregeniti intellectus tam spissis oppletus est tenebris, ut bonum supernaturale vere non cognoscat et approbet. Voluntas ipsius, peccati servituti subjecta, impotens est ad eligendum bonum spirituale. Idcirco homo inconversus omni vi naturali praeparativa ad conversionem sui destituitur. Und auch von den Kräften in Bezug auf die niedere Hemisphäre gilt: sunt languidae et infirmae.

In der Uebergangszeit machte man (bes. seit Budd.) geltend, daß es actus paedagogici u. eine gewisse gratia praeveniens, eine gratia generalis, die „vorlaufende Gnade“ auch außer dem Gebiet der Heilswirksamkeit, u. so einen Zusammenhang zwischen dem Stande des natürl. Menschen u. dem der Wiedergeburt gebe. Der Rationalismus aber ging von da zum Pelagianism. weiter. Bes. seit 1821 begann die Erneuerung der kirchl. Lehre „vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit“ durch Sartorius. Nach Hase hat Pelagius das sittliche, Aug. das relig. Interesse einseitig betont, während die Wahrheit in der vollen Einheit beider liege. „Alles im relig. Leben ist Gnade u. Alles ist Freiheit d. h. die Freiheit selbst ist die große Gnadengabe“. Vermöge dieser kann und soll der Mensch nach Gott streben. Nach Schleierm. erhebt erst die Einwirkung des von Jesu Christo ausgegangenen relig. Gemeinlebens das Gottesbewußtsein zur bestimmenden Macht in uns, während es vorher nur in einzelnen Impulsen sich zu äußern vermag, so daß der Mensch die Herrschaft des Fleisches d. h. der niederen Seite in ihm nicht zu brechen im Stande ist u. nur die Fähigk. die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen besitzt, I §. 70. S. 413 ff. Von da an ist wenigstens die synergist. Denkweise herrschend geworden, vertreten v. Nitzsch, System §. 144 u. J. Müller, der auf Grund des Vermögens, das dem natürl. Menschen geblieben sei, dem höheren Zuge in unsrer Natur zu folgen, „diesem die Möglichk. eines selbständigen und selbstthätigen Verhaltens zu den Wirkungen der Gnade“ zuschreibt (Union. S. 221); Martensen aber spricht von einer anerschaffenen Gnade, welche, mit der wesentl. Freiheit identisch, in der Hingabe an die Gnade zum Durchbruch innerhalb des natürl. Willens kommt. §. 204. S. 336. Die entschiedener kirchl. Theol. weisen zwar diesen Synergismus zurück, fordern aber doch (so Thomas., Harleß, Frank u. s. w.), daß nicht nur das aktive Verhalten in der Bekehrung auf Grund der innerlich befreienden Einwirkung der Heilsgnade betont, sondern auch die Möglichk. eines Vorbereitungsstandes auf die Heilsgnade auf Grund der allgem. Wirkung Gottes durch das Gewissen u. s. w. anerkannt werde.

§. 46. Die geschichtliche Vorbereitung des Heils.

Die Heidenwelt ist die Stätte der negativen, Israel die der positiven Vorbereitung des Heils.

1. Sofort mit der Sünde beginnt auch die Geschichte der **göttlichen Offenbarung**, des Zorns und der Gnade, im strafenden u. im verheißenden Wort, welchem gegenüber der Mensch Buße und Glaube leisten sollte u. konnte, um im rechten Stande der Vorbereitung auf das zukünftige Heil zu sein.

2. **Die Heidenwelt** ist die Menschheit welche außerhalb der heilsgeschichtl. Offenb. zu stehen gekommen, indem sie nicht nur die Ueberlieferung jener Uroffb.

sondern auch die Erkenntniß der natürl. Offb. Gottes verloren, vielmehr die Natur an die Stelle Gottes gesetzt hat, Röm. 1, 19 ff., so daß sie Gott sich selbst überließ, um einers. zwar das natürl. Geistesleben zur vollen Entfaltung zu bringen u. dadurch Mittel zu gewinnen, welche in der Zeit des Universalism. in den Dienst der Offenb. treten sollten; andrers. die Grenzen des menschlichen Vermögens der Menschh. zum Bewußtsein zu bringen u. diese dadurch zum Verlangen nach einer Heilsoffb. Gottes zu erziehen. — Vgl. Tholuck, Das Heidenthum. Vortr. 1853. Ders., der sittl. Char. des Heidenth. 3. Aufl. 1867. Luthardt, Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 160 ff.

3. **Israel** ist der Bruchtheil der Menschheit, in welchem Gott durch seine bes. Offenb. nicht bloß den Monotheism. bewahrt, sondern auch den Glauben an das Heil der Zukunft erhalten u. entwickelt hat, um so den Menschen u. das Heil Gottes einander entgegenzuführen. Zu diesem Behuf ordnete Gott auf der Grundlage des Verheißungsworts und des entsprechenden Glaubensgehorsams ein Volksgemeinwesen, in welchem er dem Gottesreiche der Zukunft einen Boden bereitete und eine vorbildliche Vorausdarstellung im Gebiete des äußeren Lebens gab, diese äußere Reichsgestalt aber dann in Folge der Sünde des Volks sich auflößen ließ, um an ihre Stelle die immer mehr sich entfaltende prophet. Geistesgestalt des wesentl. Gottesreichs zu setzen. Diese ganze Vorbereitungsgesch. aber ließ Gott in schriftl. Urkunden ihrer einzelnen Stadien in Schrift gefaßt werden, damit darin die göttliche Offenb. fixirt sei u. in dieser Gestalt ihre vorbereitende Wirkung auf die Zeit der Erfüllung übe. Vgl. Kurtz, Gesch. des A. Bundes 3. Aufl. I. Einl.

1) Israel ist Gottes Sohn, Ex. 4, 22. Hos. 11, 1. Röm. 9, 4, u. Gottes Knecht, Jes. 42, 1; zu diesem Behuf betraut mit der Offenbarung, Röm. 3, 2. 9, 1 ff. Das Gesetz ist a. ein wesentl. Bestandtheil der Heilsoffenb. u. darum ein Gegenstand der Freude, Ps. 19. 119; daher pneum. Röm. 7, 12. 14; eine Gabe der Gnade, Röm. 10, 6 ff.; b. aber auch eine Macht der Sünde und des Zorns, Röm. 4, 15. 5, 20. 7, 9. Gal. 3, 19, u. so ein Pädagog auf Christus, Gal. 3, 24; c. ein Abbild des zukünftigen Heils, Kol. 2, 17. Hebr. 9. Die alttest. Kultusinstitutionen vermitteln nicht das persönl. unm. Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern das theokratische Verhältniß des Isr. zu Jeh., denn sie gehören dem sark. Gebiete an, Hebr. 9. 10, weisen somit auf ein Bundesverhältniß welches ein Verhältniß der persönlichen Innerlichkeit ist. Die Verheißung weissagt diese Zukunft Israels, Jer. 31, 31—34. Hebr. 8, 7 ff. und die Zukunft Jehovas des Königs, Ps. 96, 10 ff. 98, 7 ff. Jes. 60, 2. 19. 20. Mich. 4, 7. Sach. 14, 9. Mal. 3, 1 (vgl. §. 31, 1. S. 79), vermittelt durch den Messias.

2) Der Messias (vgl. Oehler, Real-Enc. „Messias". XI, 408 ff.) erscheint als das Ziel der isr. Gesch., in welchem sich der univers. Beruf Isr.s u. seiner Offb. erschließen soll. Vom Weibessamen Gen. 3, 15 geht die Verheißung zum Samen Abrah.s, dem Segen der Völker, Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18 u. s. w., u. zum Friedefürsten (Schilo) aus Juda, Gen. 49, 10, fort. Das mittlerische Prophetenth. Mosis soll eine Zukunft (Deut. 18, 15—19), die siegreiche Herrschaft des in Leiden vollendeten Königs Dav., wie die friedensreiche Herrschaft Sal.s im Davidssohn und andern David ihr Gegenbild haben. Die david. Grundverheißung 2 Sam. 7 geht

zunächst auf Davids Haus 1 Chron. 17, 25, auf alle david. Könige, Ps. 89, 30 ff. 132, 11 f., findet aber ihr Ziel in dem schließl. König, in welchem sich die Gegenwart verklärt, Ps. 2. 45. 72. 110. Die Hoffnung findet ihre höchste Ausbildung in der Zeit der Prophetie. Die Person des Messias, nach Mich. 5, 1—5 von uranfängl. Ausgang, mit göttl. Vollmacht regierend, nach Jes. 7, 14 der Jungfrau (wohl Tochter Zion) Sohn Immanuel, 9, 5 f. von göttl. Art, 11, 1 f. im Vollbesitz des göttlichen Geistes; der Zemach, Jer. 23, 5 ff. Sach. 3, 8. 6, 12, sein Name (Jer. 23, 6) „Jeh. unsre Gerechtigk.", u. Jeh. nennt ihn Sach. 13, 7 seinen „Nächsten". Der Menschensohn bei Dan. 7, 13 f. ist wohl nicht unmittelbar der Messias, sondern im Gegensatz zu den Thieren, als den Symb. der Weltreiche, ein Symb. des Reichs der Heiligen am Ende, welches seine Macht von Gott selbst u. allerdings seinen König im Mess. hat. Seinem Amt und Geschäft nach ist der Mess. zunächst König, aus der Niedrigk. zur Herrlichk. sich erhebend, Mich. 5, 1. Jes. 11, 1. Ez. 17, 22 ff; Sach. 9, 9 f, ein Panier auch der Heiden Jes. 11, 10 wie Israels 11, 12. Zugleich aber der prophet. Knecht, Jes. 40 ff., der zum leidenden Opfer für die andern wird, typisch Ps. 22, am vollendetsten geweiss. Jes. 53. In Folge dessen erscheint der „Zemach" als der hohepriesterl. Versöhner der Zukunft, Sach. 3, 8 f.; Priester und König zugl. mit der Doppelkrone, 6, 9—15; gewaltsam getödtet — in ihm Jeh. selbst — 12, 10—13. 13, 7. Dan. 9, 26.

3) Die alttest. Schrift enthält die göttl. geleitete Gesch. Isr.s bis zu seiner Wiederherstellung, die proph. Offenb. Gottes in ihrer ganzen Mannigf., u. die Erzeugnisse des auf Gesch. u. Wort ruhenden subj. relig. Lebens nach allen Seiten, ist also ein vollständ. Denkmal der alttest. Offb.szeit, und als die vom Geist Gottes gewirkte Urkunde ders. nicht bloß in Isr., bereits in der Zeit ihrer Entstehung, noch mehr nachher heilig gehalten (vgl. Oehler, Alttest. Kanon in R.-Encykl. VII, 244 ff. Joseph. C. Ap. I, 8: *τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα* —. *Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, κ. τούτοις ἐμμένειν, κ. ὑπὲρ αὐτῶν εἰ δέοι θνήσκειν ἡδέως*), sondern auch im N. T. im Ganzen und Einzelnen anerkannt. Ueber die Stellung Jesu zur altt. Schrift vgl. m. Abh. im Sächs. K.- u. Schulbl. 1862. Nr. 24 u. 25. Außer den zahlreichen Citaten, welche zeigen wie er in der Schrift lebte, u. seinen thats. Verwendungen derselben in der Versuchung u. s. w., vgl. bes. Joh. 10, 35 *οὐ δύναται λυθῆναι* (Autor. und Einh.). Ebenso die App., bes. die Citate des Hebräerbr.: *ὁ θεὸς λέγει* oder *μαρτυρεῖ τὸ πν. τὸ ἅγ.*, z. B. 8, 8. 10, 16. Und 2 Tim. 3, 16 ist mit *πᾶσα γρ. θεόπν.* die vorher genannte alttest. Schr., *τὰ ἱερὰ γράμματα*, gemeint. In ihr zu leben war die rechte Vorbereitung auf das neutest. Heil, u. tritt uns auch in den Evv. als der eigenthüml. Charakter der Frömmigk. in dem frommen Kreise entgegen, welcher den neugebornen Heiland begrüßt.

IV.

Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft in Christo Jesu. (De fraterna Christi redemtione).

1. Die Person des gottmenschlichen Mittlers.

Sartorius, Die Lehre von Christi Person u. Werk (1831. 33. 37. u. f. w.) 1860. — Baur, die Chr. L. v. d. Dreieinigk. u. Menschwerdung Gottes 3 Bde. 1841—1843. — Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi (1839). 1. Th. 1845. 2. Th. 1853—56. — Schneckenburger, Zur kirchl. Christol. 1848. — Liebner, Christol. I. 1849. — Thomas., Christi Person u. Werk. II. 1857. — Geß, Die Lehre von der Person Christi. 1856. — Schumann, Chr. od. die L. des A. u. N. T. v. d. Person des Erlösers 2 Bde. 1853. — Beyschlag, die Christologie des N. T. 1866. — Schulze, vom Menschensohn u. v. Logos. 1867.

§. 47. Das Postulat des gottmenschlichen Mittlers.

Die Sünde machte, wenn der Liebeswille Gottes zur Verwirklichung und die Menschheit zu ihrem von Gott gewollten Ziel kommen sollte, eine Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch einen Mittler nöthig, der beide Seiten in seiner Person vereinigte, um sie dann durch sein Werk zu versöhnen.

1. **Die Nothwendigk. der Sühne.** In Folge der Sünde steht die Menschh. unter dem Zorn des heil. Gottes; aber nach seiner Barmherzigkeit will er in Liebe ihr Heil; er kann aber das Heil der sündigen Menschh. nur so in Liebe wollen, daß er zugl. seine Heiligk. nicht verleugnet, also nur auf dem Weg der Sühne durch einen Mittler. Dieser Mittler muß als solcher beiden Seiten angehören. Denn die Sühne muß von Gott ausgehen um für Gott giltig zu sein, u. muß zugl. der Gesch. der Menschh. angehören um für die Menschh. giltig zu sein. Diese Gestalt nimmt also in Folge der Sünde der ewige Liebesrathschluß Gottes an. Vgl. Anselm, Cur Deus homo?

2. **Der Grund der Menschwerdung** liegt also in der Sünde und nicht abgesehen davon in der Idee Gottes oder der Menschh.; denn die Schrift bezeichnet als Zweck der Menschwerdung immer die Rettung der gefallenen u. verlorenen Sünderwelt, z. B. Joh. 3, 16. 12, 47. Luk. 15. 19, 10. 2 Kor. 5, 19 und sonst, *εἰς ἀπολύτρωσιν*, *εἰς σωτηρίαν*, *εἰς καταλλαγήν*. Das Gegentheil folgt nicht aus Eph. 1, 10, denn auch hier ist nur von einer Wiederherstellung (— vgl. Mey. z. d. St., u. der Gebrauch v. *ἀνακεφ*. Röm. 13, 9 ist keine Widerlegung hiervon —) der gestörten Einh. die Rede, nicht aber davon daß schon zur Realisirung des ursprüngl. Schöpfungswillens Gottes die Menschwerdung des Sohnes nöthig gewesen sei. Jesus Christus wird erst von der Sünde aus recht verstanden, nicht von einer Idee aus. Vertreter jener andern Meinung von einer Menschwerdung des Sohnes auch ohne die Sünde sind (angeblich) Iren., im M.-A. Mystiker,

wie Ruprecht und Johann Wessel vom anthropol. Standpunkt aus: zur Vollendung der Menschh. u. ihres Organismus; Duns Scotus vom theol. Standpunkt aus: Gottes Wille mußte in jedem Falle verwirklicht werden; in der Reformationszeit Osiander mit wesselschen Gründen u. pantheisirende Schwärmer, die Socin. u. viele Reformirte mit scotist. Gründen. In neuerer Zeit ist dieser Satz viel verbreitet, nicht bloß in der theosoph. Schule Baaders u. bei Philosophen wie Steffens, Göschel, Chalybäus, Fischer, sondern auch bei sehr vielen Theologen wie Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Dorner, Ebrard u. s. w., meistens auf Grund der schleiermacherschen Anschauung v. Christo als dem zweiten Adam u. Vollender der Schöpfung: die Menschh. wäre ohne das einigende Haupt. Dagegen aber Aug.: tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinae. Si homo non periisset, filius hominis non venisset. So denn auch fast alle orthod. Kirchenlehrer der alten Zeit u. unsre DD. Holl.: filius dei non assumsisset carnem, si homo non peccasset. Quia docente sacra scr. finis incarnationis est redemtio generis humani. Vgl. auch J. Müller, Deutsche Zeitschrift 1850. Nr. 40 ff. — Denn aus der eth. Idee Gottes als der selbstmittheilenden Liebe, und des Menschen als des Gottesempfänglichen, sowie der absol. Religion als der Relig. der Einigung beider folgt nur die Gemeinschaft Gottes u. der Menschh., u. in Folge dessen die Möglichk. aber nicht die (absol.) Nothwendigk. des Gottmenschen.

3. **Die Person Christi**, als die Verwirklichung des göttlichen Heilsraths, welcher die Seele der ganzen Gesch. bildet, ist demnach die Mitte der Gesch., alle vorhergehende Zeit die Vorbereitung auf Christum, Er die Erfüllung derselben, u. der Mittelpunkt des Christenth. selbst. Iren. III, 18, 1: longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans.

§. 48. Die Realität und Integrität der beiden Naturen.

Jesus ist durch wunderbare Wirkung des heiligen Geistes von einer zu Davids Haus gehörigen Tochter Israels empfangen und geboren worden als wahrer und ganzer aber sündloser Mensch, welcher als der Menschensohn die Einheit und das Ziel und darum das Haupt der Menschheit, zugleich aber auch der ewige Sohn Gottes ist.

1. **Die Schriftlehre.** Der Mensch Jesus. Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14, spricht den Uebergang des ewigen Sohnes Gottes in das Dasein vollster menschl. Wahrh. u. Wirklichk. aus. Dem entspricht auch das evang. Bild von Jesu. Von seiner menschl. Geburt an durchlebt er ein Leben menschlicher Entwicklung, Luk. 2, 40. 52, in Anerkennung der gottgeordneten Lebensverhältnisse Luk. 2, 51. Matth. 17, 26 f. 22, 20 f., in menschl. Bedürftigk. u. Hinfälligk. Joh. 4, 7 f. Matth. 8, 24. Joh. 19, 28, in menschl. Seelenbewegung der Freude Luk. 10, 21, oder Liebe Joh. 11, 5. Mark. 10, 21, oder Theilnahme Matth. 9, 36. 11, 29, oder Betrübniß Matth. 26, 38, od. inneren Bewegung Joh. 13, 21. 12, 27, od. Thränen Luk. 19, 41, od. des Zorns Joh. 11, 33. 38, oder endl. des Gebets Matth. 11, 25 f. Mark. 1, 35. Luk. 11, 1. Joh. 17, 1 u. zu Gethsemane u. am Kreuz. Diese menschl. Wahrh. u.

Wirklichk. bildet auch die Grundlage der apost. Aussagen über seine Person, vgl. 2 Kor. 13,4 ἐξ ἀσθενείας, Kol. 1,22 σῶμα τῆς σαρκός, bes. Hebr. 2, 11. 14. 17. 4, 15. 5, 7 u. ö. — Der Menschensohn. Das ist die stehende Selbstbezeichnung Jesu, durch welche er sowohl seine Zugehörigk. zur Menschh. als seine Besonderh. vor allen andern Menschen ausspricht. Nicht ohne Weiteres identisch mit Messias auf Grund von Dan. 7, 13 f, wogegen Matth. 16, 13. 16 u. Joh. 12, 34 sprechen, vgl. Hofm., Weiss. u. Erf. II, 19 f. und Schriftb. II, 1, 78 ff., Weizsäcker, Jhrbb. 1859, 4, Baur in Hilgf. Ztschr. III, 3, 274 ff., Kahnis, Dogm. I, 446 f.; sondern zugleich in Erinnerung an צֶמַח ὁ ἐρχόμενος das Ziel der Geschichte der Menschheit, von der neueren Theol. gerne verwendet zur Stütze ihrer Idee vom idealen Menschen oder Gattungsmenschen. — Der sündlose Mensch, Luk. 1, 35. Joh. 10, 36. 8, 46, wie dieß auch in Jesu Selbstaussagen von seiner Gottesgemeinschaft enthalten u. durch sein ganzes Leben bestätigt wie durch die Heiligkeit seiner ewigen Person gefordert ist, wie er denn auch nie, auch nicht in Gethsem. u. am Kreuz, um Vergebung bittet, vielmehr Vergebung ertheilt, u. sich das Weltgericht zuspricht; wogegen weder seine Taufe noch Matth. 19, 17. Mark. 10, 18. Luk. 18, 19 eine Instanz bilden, da Jesus hier den Fragenden nur auf den absol. Maßstab für den Begriff des Guten hinweisen will. Indirekt ist dass. Röm. 8, 3, direkt 2 Kor. 5, 21 u. Hebr. 4, 15 ausgesprochen. — Im Zusammenhang hiemit der Jungfrauensohn, Matth. 1, 18 ff. Luk. 1, 26 ff., nur willkürlich kritisch verdächtigt, oder um der Genealogien willen, die auf Joseph gehen, als spätere Legende angesehen; hat die paul. Aussagen nicht gegen (Mey.) sondern für sich, Röm. 8, 3. Gal. 1, 4, u. ist durch die persönl. Präexistenz Jesu, welche Paulus Phil. 2, 6 so gut wie Joh. 1, 1 ff. lehrt, nothwendig gefordert, daher dogmatisch nicht gleichgiltig, wie Schleierm. behauptet, der die übernatürl. Lebensentstehung Jesu verwirft. — Als Davidssohn endlich, in welchem sich die alttest. Verheißung erfüllen soll, ist er angekündigt u. geboren, Matth. 1, 20 ff. Luk. 1, 27. Vgl. auch die Genealogien die seinen erbrechtl. Zusammenhang mit David nachweisen (Hebr. 7, 14). Als solchen bezeichnet er sich auch selbst Matth. 22, 42 ff. u. läßt er sich bezeichnen u. begrüßen. Daher ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα Röm. 1, 3. Ap. G. 2, 30. — Ueber den Gottessohn u. seine ewige Gottheit vgl. §. 31.

2. **Die Kirchenlehre.** 1) **Die Menschh. Jesu.** Dem Doketism. gegenüber mußte zunächst ihre Realität ausgesprochen werden. Der Doketism. erscheint zuerst als Scheidung von Jesus u. Christus, zur Zeit v. 1 Joh.; dann als Leugnung der realen Leiblichk. Jesu, wogegen die Ignat. Briefe sich richten, die zu den Thatsachen des Lebens Jesu deßhalb ein ἀληθῶς hinzusetzen (Ad Smyrn. 2—5. Trall. 9 sq.). Die Glaubensregel bei Orig., De princ. Praef. §. 4: corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens quod natum ex virgine et sp. scto est. Natus et passus est in veritate non per phantasiam (κατὰ δόκησιν). Ferner Tert. Adv. Marc. III, 8: Jam nunc, cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur ut et omnia quae per carnem Chr. gesta sunt, mendacio gesta sint. — Eversum igitur est totum dei opus. Totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur. Ressurrectione Chr. negata etiam nostra subversa est, atque ita inanis est vita nostra, inanis

est praedicatio apostolorum. De carne 5. Iren. III, 18, 22. Cyr. v. Jer. Catech. 4: εἰ φαντασία ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φαντασία καὶ ἡ σωτηρία.

Die Integrität der menschl. Natur Jesu wurde v. Tert. Adv. Prax. 30. De resurr. 53. De an. 11—13: in Christo invenimus animam et carnem, u. v. Orig. gelehrt u. auf der Syn. zu Bostra gegen Beryll 244 behauptet: ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα, und gegen Apollinaris' Ansicht, daß der λόγος an die Stelle des menschl. νοῦς getreten sei — in Folge der platon. Trichotomie (ψυχὴ ἄλογος u. ψ. νοερά) — (ὡς ἄνθρωπος οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον) machte man (Ath., Gr. v. Nyss., Gr. v. Naz., Epiph., Theod. v. Mopsv. u. s. w.) den Satz geltend: τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον u. verwarf den Apollinarismus zu Alex. 362, zu Rom 377 und 378 und zu Konstant. 381, und fügte zu Chalc. 451 zum Symbol hinzu: τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς κ. σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα κ. ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας.

Die jungfräul. Geburt wurde gegenüber dem häret. Ebionismus behauptet, wie geg. Cerinth: Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est); fuisse autem eum Josephi et Mariae filium. Symb. apost.: conceptus de Sp. scto, natus ex Maria virgine. Die Sündlosigkeit wurde von jeher gelehrt. Tert. De an. c. 41: solus deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus. Clem. Paed. III, 12 (p. 307): μόνος ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον κ. κοινόν. Symb. Chalced.: κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας.

In Uebereinst. hiermit ist die Lehre unsrer DD.: Holl. Christum esse verum hominem, demonstratur ex nominibus humanis (Joh. 8, 40. 1 Tim. 2, 5), ex partibus hominis essentialibus (Leib Joh. 2, 21. Hebr. 2, 14. Luk. 24, 39. Seele Joh. 10, 15. Matth. 26, 38, Erkenntniß Luk. 2, 52. Wille Joh. 5, 21. Matth. 26, 39), ex attributis vero homini propriis (Hunger, Durst u. s. w.), ex operationibus humanis (lehrte u. s. w.), e genealogia Christi hominis. Christus assumsit infirmitates naturales, omnibus hominibus in statu naturali constitutis communes (leibl. Bedürfnisse, Seelenbewegungen u. dgl.), non autem personales, e causis particularibus provenientes, multo minus moraliter vitiosos defectus adscivit. Praerogativae humanae Christi naturae sunt: 1) ἀνυποστασία, carentia propriae subsistentiae divina filii hypostasi, tanquam longe eminentiori, compensata (denn sonst müßte man zwei Personen in Christo statuiren), 2) ἀναμαρτησία inhaesiva, qua Christus omnis peccati proprii tam originalis quam actualis expers est, 3) singularis animae et corporis excellentia, decuit enim Christum in omnibus πρωτεύειν (Weisheit und Heiligkeit der Seele, Schönheit — nach Ps. 45, 3, aber pulchritudo non feminea sed virilis h. e. quae gravem honestumque decet virum — u. Unsterblichkeit des Leibes). Caro Christi nobis ὁμοούσιος est, Christus quoad humanam naturam est creatura (gegen Schwenkfeld). Hu-

mana Christi natura originem habet a deo triuno (als ein opus ad extra et indivisum), a deo Patre (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3), a filio dei (δύναμις ὑψίστου Luk. 1, 35 — aber mit irrthüml. Exegese —), a sp. scto, cui productio carnis Christi in sacris literis appropriatur (Luk. 1, 35); neque tamen fuit ἐπέλευσις σπερματική, communicatio seminis quia sp. s. non est pater Christi, sed 1) δημιουργική — ut loquitur Damascen. — seu excitativa massae sanguineae in utero virginis e qua humana Christi natura producta est, et 2) sanctificativa, qua adhaerens peccatum abstersum est, ut quidquid natum esset ex Maria esset sanctum; et 3) conjunctiva s. unitiva, qua ὁ λόγος aeternus massae sanguinis virgineae, velut sponsus sponsae, vinculo indissolubili conjunctus est.

2) **Die Gottheit Jesu** war von Anfang an christl. Glaube. Plin. Ep. X, 96: quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere. Eus. H. eccl. V, 28: ψαλμοὶ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ᾽ ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. Sie mußte behauptet werden nicht bloß gegen die beiden Klassen der Ebioniten, sondern auch gegen die ebion. Monarchianer u. Arianer. Vgl. §. 32 die Kirchenl. v. d. Trin. Holl.: vera et aeterna divinitas redemtoris nostri probatur argumentis solidissimis sumtis a nominibus divinis, ab attributis soli vero deo propriis, ab actibus dei personalibus et essentialibus, a cultu religioso soli deo debito, ab accurata collatione dictorum scripturae V. et N. T.

§. 49. Der Gottmensch.

Die Lehre der Schrift und die Geschichte der kirchlichen Lehre.

Während die Synoptiker in Jesu die Linie vom Menschensohn zum Sohne Gottes ziehen, geht Johannes vom ewigen Wort aus, um seine Gegenwart in irdisch-menschlicher Wirklichkeit zu zeigen. Dadurch erwuchs der Kirche die Aufgabe, in der einheitlichen Person Jesu Christi die Einigung der göttlichen und menschlichen Seite, wie sie sich durch die Menschwerdung vollzogen hat, so nachzuweisen, daß doch zugleich der Unterschied der beiden Naturen und die Priorität der göttlichen gewahrt bliebe.

1. **Die Schrift** stellt Jesum als Menschen u. zugl. als den in absol. Gemeinschaft mit dem Vater stehenden Sohn Gottes dar, läßt also zwei Seiten, e. menschl. u. e. göttl., in ihm unterscheiden, u. doch wiederum ist er e. untrennbare persönl. Einheit. Während die Synopt. v. unten ausgehn, aber den Menschen J. durch die geschichtl. Stufen seines Lebens hindurch bis zur göttl. Machtvollkommenh. begleiten, so zwar daß es hier wie dort dies. Person ist, so geht Joh. v. oben aus u. läßt in dem Menschen J. den Träger der göttl. Fülle erkennen. Bei den Syn. treten die menschl. u. die göttl. Seite successiv, als geschichtl. Lebensformen hervor, bei Joh. erscheinen sie als simultane Seiten seines Wesens. Joh. 1, 14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο bezeichnet den Akt der persönl. Einigung beider Seiten, so zwar daß die göttl. Seite als die akt. u. personbildende erscheint. In Folge dessen gilt vom Menschen Jesus alles was v. d. ewigen Person; der Mensch Jesus ist iden-

tisch mit dem ewigen Sohn Gottes Joh. 8, 58. 17, 5. 24, in absol. Gemeinschaft mit dem Vater und die Offenb. dess. 10, 38. 14, 9. 10. 11, der Mensch Jesus u. s. σάρξ das Leben 6, 33. 35. 48. 51. 58, das Licht der Welt 1, 9. 3, 19. 8, 12 u. s. w., kurz im Menschen Jesus ist die Herrlichk. des eingebornen Sohns, die Fülle der Gnade und Wahrheit gegeben Joh. 1, 14. Dieß tritt allenthalben aus s. Leben, Lehren u. Wirken entgegen u. ist mit s. Auferstеh. auch sichtbar vor Augen gestellt, weßhalb Thomas den Auferstandenen als *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* Joh. 20, 28 bekennt. Paulus sagt vom Herrn der Herrlichk. daß er gekreuzigt worden 1 Kor. 2, 8. Die Gemeinschaft der beiden Seiten in der Einh. der Person gilt nun auch vom Erhöhten: Kol. 2, 9 *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.*

2. **Die geschichtl. Entwicklung der Kirchenlehre** bewegte sich um die Aufgabe, den Unterschied der beiden Natt. u. die Einh. der Person mit einander zu vermitteln. Die Sache selbst war im Glauben der Kirche v. Anfang an vorhanden. Ignat. Ad. Eph. 7: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός.* 18: *θεὸς ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας.* Just. Apol. 1, 23. 32: *ὁ λόγος σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν.* Dial. c. Tr. 102: *λόγος ἀνδρωθείς, σαρκωθείς.* Iren. I. 9, 2. 3, 4: verbum caro factum est, carnem nostram assumsit. III, 19, 1: verbum dei homo, et qui filius dei est filius hominis factus est. Man bezeichnete die Verbindung als *κρᾶσις, σύγκρασις* (Iren.).

Die dogm. Entwicklung ging aus vom Gegensatz der **alexandr.** u. der **antioch.** Schule, von denen jene die Einheit, diese den Unterschied, jene die göttl., diese die menschl. Seite in Chr. betonte, jene v. e. *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (Ath. De incarn.) sprach und die Maria *θεοτόκος* nannte, diese dagegen von *συνάφεια* u. *ἐνοίκησις* u. die Maria nur als *Χριστοτόκος* bezeichnete. Nestor. (bei Marius Mercat. p. 54): Non Maria peperit deum. Non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem deitatis instrumentum. Divido naturas, sed conjungo reverentiam. Zwar *ἑνῶ τὴν προσκύνησιν*, aber *χωρίζω τὰς φύσεις.* Denn caro non capax div. naturae; der Logos wohnt im Menschen Jesus als in seinem Tempel. Das ist aber im Grunde eine Leugnung der Menschwerdung des Sohnes Gottes im eigentl. Sinn. Deßhalb wurde zu Ephesus 431 s. Lehre verworfen u. *δύο φύσεων ἕνωσις* gelehrt. Gegen Nestor. nun suchte Cyrill das Verhältniß beider Naturen als eine organ. Einheit beider Seiten in der Einen Person Christi zu denken, aber so daß er *μία σεσαρκωμένη φύσις τοῦ λόγου* lehrte (Ep. ad Acac. bei Mansi T. V. p. 320): *δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου.* In Folge dessen faßt der Logos die Idiome beider Naturen in sich zusammen (*εἰς ἓν ἄμφω συλλέγει κ. ὥσπερ ἀνακρίνας τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα*), u. so kommt Cyr. zu einer Art v. communic. idiomatum, aber bei dem Uebergewicht des Göttl. entstand der Schein des Doketism. Seine Lehre fand eine einseitige Ausbildung bes. durch Eutyches (Mansi T. VI. p. 744): *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*, so daß seitdem Christus

nicht einen wahrhaft menschlichen Leib hatte: *μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν*, u. man sprach von *σύγχυσις καὶ τροπὴ* u. *μεταβολή*. Die Syn. zu Chalcedon 451 schloß die beiden Extreme aus: *ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν —, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.* Zu Grunde liegt Leos Ep. ad Flavian. c. 3: salva proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. c. 4: agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis. c. 5: propter unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius dei carnem de virgine assumserit; et rursus filius dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa sed in humanae naturae sit infirmitate perpessus. Aehnlich sind die Bestimmungen in der 2. Hälfte des Symb. Athanas.: Unus Christus non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus. Der Monophysitismus verlor sich wenigstens theilweise in das Doketische. Der Monotheletismus (*μία θεανδρικὴ ἐνέργεια*) aber wollte zwar die Zweih. der Naturen festhalten, aber die vom Chalcedonense u. s. w. gefährdete Einh. wenigstens auf dem Gebiet des Wirkens u. Wollens wieder gewinnen, während der Dyotheletism. die Konsequenzen der Lehre Leos für den Willen zog und zu Konstant. 680 (6. ökum. Conc.) siegte: *δύο φυσικὰς θελήσεις ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως — κηρύττομεν, καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία — ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.* Die dogm. Entwicklung der griech. Kirche faßte Joh. Damasc. zusammen *Ἐκθ.* III. Er lehrt erstens die Anypostasie oder vielmehr Enypostasie der menschl. Natur: diese ist nämlich, da der Log. u. nicht die menschl. Natur das Personbildende ist, *οὐκ ἰδιοσύστατος* (ohne eigne Subsistenz) *οὐδὲ ἀνυπόστατος*, sondern *ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα, ἐνυπόστατος* c. 9. *αὐτὴ γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις* c. 11. So ist also Christus eine aus beiden Naturen zus.gesetzte Person, e. *ὑπόστασις σύνθετος*. Diese beiden Seiten sucht er sodann in ein lebendiges inneres Verhältniß zu einander zu setzen durch seine Lehre von der *περιχώρησις* und dem *τρόπος ἀντιδόσεως*. c. 3: *Οἰκειοῦται τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος —, καὶ μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων, κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν.* c. 4: *καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς*

ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν. In Folge dessen ist c. 19 die ἐνέργεια eine θεανδρική, ὅτι θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος καὶ ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ ἐνέργεια θεία ἦν, ἤγουν τεθεωμένη, καὶ οὐκ ἄμοιρος τῆς θείας αὐτοῦ ἐνεργείας· καὶ ἡ θεία αὐτοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄμοιρος τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ ἐνεργείας. εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως. c. 14. 15. 17. Aber (c. 11.) nicht die Naturen selbst partizipiren gegenseitig an ihren Idiomen, denn die Gottheit ist nicht leidensfähig oder geschaffen und die Menschheit nicht ungeschaffen, sondern der Hypostase, mögen wir sie nun nach beiden oder nach einer von beiden Seiten benennen, legen wir die Idiome beider Naturen bei. Nur die Person ist das Subjekt der ἀντίδοσις. — Hiebei blieb die morgenl. Kirche stehen.

Die abendl. K. wies die nestor. Irrlehre des Adoptianism. zurück, welcher die Zweih. der Naturen auf die Person selbst ausdehnte: Elipandus v. Toledo u. Felix v. Urgellis: ut idem qui essentialiter cum patre in unitate deitatis verus est deus, in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fieret et nuncupative deus; wogegen Alcuin c. Fel. 1, 1: inaudito dei ecclesiae nomine nuncupativum deum nominare illum non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum, et in duos deos, unum verum deum, alterum nuncupativum deum. Der Adoptianism. wurde zu Regsb. 792, zu Frankf. 794 u. zu Aachen 799 verworfen. Die Scholastik verarbeitete nur die chalced. Sätze. Petr. Lomb. erregte durch die Frage, ob durch die Menschwerdung Gott etwas geworden sei (quaeritur an his locutionibus: deus factus est homo etc. dicatur deus factus esse aliquid vel esse aliquid etc.), den Streit über den sogen. Nihilianism. — e. Ansicht, welche jede Veränderung v. Logos auszuschließen suchte, u. damit die Menschwerdung selbst im Grunde leugnete, daher auch v. d. kirchl. Autor. verworfen, aber von d. folgenden Scholastik. im Grunde nicht überwunden wurde, weil sie über den abstr. Gegensatz der unendl. göttl. u. der endl. menschl. Natur nicht hinauskamen. — Im Anschluß an Joh. Dam. brachte Petr. Lomb. die Lehre von der Anhypostasie zur Anerkennung. L. III. 858: non accepit verbum dei personam hominis sed naturam. A quibusdam opponitur —: si animam assumsit, et personam (= substantia rationalis individuae naturae). Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est. Illa autem anima nunquam fuit, quin esset alii rei conjuncta. Thomas folgert aus der persönl. Gemeinschaft der Naturen, daß die Konkreta beider Naturen mit ihren Prädikaten gegenseitig ausgesagt werden können, nicht aber die Abstrakta beider Naturen: P. III. qu. 16. art. 1 u. 2. Man könne sagen deus est homo u. homo est deus. Aber art. 5: es können nicht quae conveniunt filio hominis praedicari de div. natura, et de humana natura ea quae conveniunt filio dei. Denn in mysterio incarnationis non est eadem natura div. hum., sed eadem est hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae non possunt de alia praedicari secundum quod in abstracto significantur.

Der Protestantism. schob zuerst die näheren Bestimmungen de modo incar-

nationis bei Seite, um die prakt. Bedeutung der Menschwerdung herauszuheben (Mel. Loci 1521 praef. p. 4), begnügte sich dann mit den wesentlichsten Bestimmungen (Aug. p. 10 filius dei assumsit humanam naturam in utero Mariae virginis, ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere deus et vere homo), bis dann erst die Abendmahlsfrage veranlaßte die in Luthers Christologie liegenden Momente der innigsten Gemeinschaft beider Seiten hervorzuheben u. zum dogmat. Bekenntniß zu machen: F. C. VIII. Luther fordert vom Interesse des Glaubens aus, der Christum ergreift, daß beide Seiten völlig ungeschieden gedacht werden. Zu Joh. 1, 14: „das Wort ward Fleisch ist so viel: der Sohn Gottes ist ein menschlicher Sohn worden, des Vaters ewiger Sohn ist ein zeitlicher, der uranfängliche ein anfänglicher Sohn geworden", „wir haben einen gewissen Herrn den wir ergreifen können — und der aus einem unendl. Gott ein endlicher u. beschließlicher Mensch geworden ist." Beide sind nun „Ein Ding, Ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch". Daraus folgt: „Wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch, u. was der Mensch thut u. leidet, das thut u. leidet Gott". Und über die Unzertrennlichk. im Großen Bekenntniß: „Christus wo er ist, da ist er eine natürliche Person u. ist auch natürlich u. persönlich daselbst, wie das wohl beweiset seine Empfängniß im Mutterleibe. Denn sollte er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich u. persönlich im Mutterleibe sein u. Mensch werden. Ist er nun natürlich u. persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwei zertrennte Personen sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest da Gott wäre u. nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit könnte sagen: hier ist Gott der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! Denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten u. die Person zertrennten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht können trennen noch von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus sein, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttl. u. menschl. Person wäre u. an allen andern Orten müßte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttl. Person sein ohne Menschheit. Nein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist Eine Person worden u. scheidet die Menschheit nicht so von sich wie Meister Hans seinen Rock auszeucht u. von sich legt wenn er schlafen geht". Daraus folgt die communicatio idiomatum: „die göttl. Natur gibt der menschl. ihre Eigenschaft, und hinwiederum die Menschh. auch der göttlichen Natur". „Was von ihm geredet wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich Christus ist gestorben u. Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben". „Sonst vermöchte er mit aller seiner Heiligk., Blut u. Sterben nicht eine Sünde von uns zu nehmen oder ein Tröpflein des höll. Feuers zu löschen". „Das ist unsres Herr Gotts Ehre, daß er sich so tief herunterläßt in's Fleisch". So läßt Luther beide Naturen zu einer wirk-

lichen gegenseitigen Lebenseinh. zusammengehn, um eine reale u. vollständige Personeinheit zu gewinnen. Und zwar gilt dieß schon vom ersten menschlichen Lebensanfang an. Vgl. Thomas. II, 226.

In diesem Sinne betonte daher auch die F. C. art. VIII. die unio personalis und communicatio naturarum, mit Berufung auf die altkirchliche Vergleichung mit Leib und Seele oder mit dem glühenden Eisen Epit. p. 607. P. 768: Ex hoc fundamento quod unio personalis docet, quomodo videlicet divina ac humana natura in persona Christi sint unitae, ut non modo nomina communia, sed realiter inter se sine omni confusione et exaequatione essentiarum communicent, promanat etiam doctrina de communicatione idiomatum duarum in Christo naturarum. 1) p. 770: Primo cum in Christo duae sint distinctae naturae, quae essentiis et proprietatibus suis neque mutantur neque confunduntur, utriusque vero naturae una tantum sit persona: ea quae unius tantum naturae propria sunt, alteri naturae non seorsim quasi separatae sed toti personae quae simul deus et homo est attribuuntur, sive deus sive homo nominetur (genus idiomaticum). 2) p. 773: deinde quod ad rationes officii Christi attinet, persona non agit et operatur in seu cum una, vel per unam naturam tantum: sed potius in, cum et secundum atque per utramque naturam, seu ut conc. Chalced. loquitur una natura agit seu operatur cum communicatione alterius quod cuiusque proprium est. Itaque Chr. est noster redemtor non secundum unam tantum naturam sed secundum utramque (genus apotelesmaticum). 3) Epit. 10. p. 608: Ex eodem fundamento credimus, docemus et confitemur, filium hominis ad dexteram omnipotentis majestatis et virtutis dei realiter h. e. vere et re ipsa secundum hum. suam naturam esse exaltatum, cum homo ille in deum assumtus fuerit quam primum in utero matris a sp. scto est conceptus eiusque humanitas jam tum cum filio dei altissimi personaliter fuerit unita. 11. Eamque majestatem ratione unionis personalis semper Christus habuit, sed in statu suae humiliationis sese exinanivit etc. Quare majestatem illam non semper sed quoties ipsi visum est exercuit (genus majestaticum). Dagegen gilt p. 773: quantum ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso (deo) nulla sit, ut Jacobus testatur, transmutatio, divinae Christi naturae per incarnationem nihil vel accessit vel decessit.

Mit dieser Lehre trat die luth. Kirche der reformirten Lehre von der Alloiosis entgegen, wie sie Zwingli nannte, womit die comm. idd. als eine bloße Redefigur bezeichnet wurde, h. e. desultus ille aut permutatio, qua de altera in Chr. natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus: caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem hoc loco pro divina ponitur natura (Exegesis eucharistiae negotii. Opp. I, 1. p. 350 sq.). Wogegen die F. C. p. 770 sq. an Luthers Wort erinnert cave tibi ab ista alloeosi: est enim larva quaedam diaboli, quae tandem talem Christum fingit, secundum cuius rationes ego certe nolim esse christianus. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Zwingli hielt die ref. Kirche die beiden Naturen mehr auseinander, um die Unendlichk. der göttl. u.

die Kreatürlichk. der menschl. zu wahren: finita non recipiunt infinita, daher: sic λόγος naturam humanam sibi univit, ut totus eam inhabitet et totus quippe immensus et infinitus extra eam sit — was unsre Dogmatiker das Extra illud Calvinisticum nannten.

§. 50. Die Lehre der Dogmatiker vom Gottmenschen.

Unitio, unio, communio naturarum, communicatio idiomatum.

Die Christologie der lutherischen Kirche suchte ihre richtige Grundanschauung von der vollen Gemeinschaft der beiden Naturen in der Einen gottmenschlichen Person vermittelst der Lehre von der communic. idd. durchzuführen, welche in der Form einer abstrakten Konstruktion eine wesentliche Wahrheit geltend macht, und nur dadurch, daß sie die Entäußerung nicht genug auf die Seinsweise der göttlichen Natur Christi ausdehnt, der geschichtlichen Wirklichkeit des irdisch-menschlichen Lebens Jesu Christi nicht völlig gerecht wird.

Die Dogmatiker führten die v. d. C. F. gezogenen Grundlinien weiter aus. Den Bestimmungen der C. F. liegt zu Grunde Chemnitz' Schrift: De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione. 1570. 78 u. ö. Das treibende Interesse war die unio: nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον; hum. natura in Christo est capax divinae. Die Lehre selbst wurde in einer Reihe einzelner Momente abgehandelt. Die folg. Darst. hauptſ. nach Hollaz.

1. **Unitio** sive actualis coalitio divinae et humanae naturae in unam personam ϑεανϑρώπου vocatur incarnatio. Incarnatio est actio divina qua filius dei naturam humanam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumsit (bewiesen aus Joh. 1, 14. Hebr. 2, 14. 16 — mit irriger Exegese — Röm. 9, 5. Gal. 4, 4. 1 Tim. 3, 16 — nach der Lesart ϑεός, die auch Phil. IV, 1, 431 noch vertheidigt —). Incarnatio formaliter consistit in assumtione carnis in unitatem personae et communionem naturae divinae. In Folge dessen wird die Person des göttl. Logos zur Hypostase der an sich unpersönlichen menschl. Natur Christi: filius dei assumtae naturae humanae, propria personalitate destitutae, divinam suam ὑπόστασιν ad communionem et participationem vere et realiter contulit.

2. **Unio personalis** — der durch die unitio gesetzte status unionis — est duarum naturarum, divinae et humanae, in una filii dei hypostasi subsistentium, conjunctio, mutuam eamque indissolubilem utriusque naturae communionem inferens. In Folge dessen ist Christus eine persona σύνϑετος, constans simul divina et humana natura, atque ita ad integritatem personae Christi jam incarnati non modo div. sed etiam assumta eius hum. natura pertinet (Gerh. III, 427). Daher sind die beiden Naturen völlig ungeschieden von einander zu denken: neque enim pars parti, sed totus λόγος toti carni et tota caro toti λόγῳ est unita; ideo propter ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τῶν φύσεων περιχώρησιν λόγος ita praesens est carni et caro ita praesens est τῷ λόγῳ, ut nec λόγος sit extra carnem nec caro

extra λόγον, sed ubicunque est λόγος, ibi etiam praesentissimam sibi habet carnem, quippe quam in personae unitatem assumsit; et ubicunque est caro, ibi praesentissimum sibi habet τὸν λόγον, quippe in cuius hypostasin est assumta. Quemodum λόγος non est extra suam deitatem, cuius est hypostasis, sic etiam non est extra suam carnem, essentia quidem finitam, in λόγῳ tamen personaliter subsistentem (Gerh. III, 428). Zur näheren Bestimmung u. Abwehr von Irrthum ist hinzuzufügen: unio 1) non est mere verbalis vel impropria, sed Christus est vere et proprie θεάνθρωπος, 2) neque notionalis sive rationis d. h. eine bloß begrifflich vollzogene Einigung wie z. B. zwischen genus und differentia in specie, 3) neque habitualis seu respectiva, wie sie in irgend einer Beziehung zwischen sonst Getrennten stattfindet, wie z. B. zwischen Freunden oder Gatten u. s. w.: sed realis: eaque 4) non accidentalis wie z. B. die Eigenschaften der Weiße u. Süßigkeit in der Milch verbunden sind, 5) nec essentialis, wie der eutychian. Irrthum lehrte, 6) sed personalis et perichoristica.

3. Der mit der unio hypost. gegebene nächste effectus ist die **communio naturarum** i. e. mutua divinae et humanae Christi naturae participatio, per quam natura div. τοῦ λόγου, particeps facta humanae naturae, hanc permeat, perficit, inhabitat, sibique appropriat; humana vero, particeps facta divinae naturae, ab hac permeatur, perficitur et inhabitatur. Diese περιχώρησις s. permeatio ist demnach 1) intima et perfectissima, nicht etwa wie wenn ein Engel sich mit einem Leib umkleidet, sondern wie die Gemeinschaft von Seele u. Leib; 2) mutua, ita tamen ut natura divina velut ἐντελέχεια i. e. actus purissimus, assumtam hum. naturam permeet et perficiat, assumta caro permeetur atque perficiatur; 3) inseparabilis; solvebatur quidem unio naturalis animae et corporis Christi in triduo mortis, non autem solvebatur natura div. τοῦ λόγου ab assumta humanitate sed huic erat praesentissima; 4) ἀσύγχυτος, ἄμικτος κ. ἄτρεπτος h. e. nullam infert confusionem, mixtionem aut transmutationem, ebenso wie die Personen der Trinität oder wie Leib u. Seele in einander sind ohne Vermischung oder Veränderung; 5) endlich sind die Naturen Christi ἀδιάστατοι sive sibi mutuo praesentes, wie die Personen der Trin. oder wie Leib u. Seele in keiner Weise außer einander sind: nuspiam ultra, nuspiam extra. Die Beweisstellen sind Joh. 1, 14. Hebr. 2, 14. Kol. 2, 9. Eine annähernde Analogie ist die mit der unio mystica der Gläubigen mit Christus gegebene κοινωνία.

4. Hieraus folgen die **propositiones personales**, in quibus concretum unius naturae de concreto alterius naturae modo singulari ac inusitato praedicatur, ut exprimatur duarum naturarum unio earumque in unitate personae communio: der Mensch (Jesus Christus) ist Gott; Gott ist Mensch, denn: filius dei personaliter idem est qui filius hominis et filius hominis personaliter idem est qui filius dei. Dagegen kann man nicht sagen: divinitas est humanitas oder umgekehrt. Wie man z. B. nicht sagen kann: die Philosophie ist Theologie u. s. w., wohl aber einen Theologen einen Philosophen nennen kann, wenn er nämlich in seiner Person Theologie und Philosophie vereinigt. Es wird

also durch die propositt. person. die unitas personae u. die unio duarum naturarum ausgedrückt. Die näheren Bestimmungen sind: proposs. pers. non sunt mere verbales (nestor.), neque impropriae aut tropicae (denn dann wäre der Sohn der Maria nicht Gott), neque identicae (denn die unio ist keine Identität), sed sunt reales (denn sie haben an der unio pers. und der comm. natur. ein reales Fundament), jedoch inusitatae et sine exemplo. — Demnach ist im Gegensatz zu den Adoptianern, welche den Menschen Christus nur als filius dei adoptivus gelten lassen wollten, zu lehren, daß Christus nach seiner Menschh. filius dei non adopt. sed naturalis sei, wegen der Identität der Person, also nicht immediate, sondern mediate et communicative. Und aus demselben Grunde ist die Jungfrau Maria θεοτόκος s. deipara zu nennen, sofern sie Den geboren, der wahrer Gott ist.

5. Endlich folgt aus der unio pers. u. natt. die **communicatio idiomatum** (bes. aus Kol. 2, 9 bewiesen) h. e. vera et realis propriorum divinae et humanae naturae in Christo θεανθρώπῳ, ab alterutra vel utraque natura denominato, participatio ex unione personali resultans. Der Ausdruck stammt von den Scholast., aber er bezeichnet eine bereits in der alten Kirche gekannte u. gegen Nestorius u. Eutyches vertretene Wahrheit, welche durch den Gegensatz der luth. Christol. zur reform. eine neue Bedeutung erhielt. Das Interesse des Glaubens selbst forderte die konsequente Durchführung der Unio, denn aller Trost beruht darauf, daß Chr. Leben u. Leiden in jedem Punkte ebenso göttl. wie menschl. zugleich sei. Während die ref. Christol. e. gegenseitige Mittheilung leugnet (z. B. Admon. Neostad. p. 70: praedicatio humanorum de deo et divinorum de homine quatenus naturas tantum verbalis est), wodurch aber die Gemeinschaft der Natt. selbst wieder aufgehoben wird, lehrt die luth. Christol. v. der comm. idd.: non est verbalis et titularis (Christus homo vere est omnipotens, non titulotenus), neque intellectualis, sed realis, inter duas substantias realiter distinctas sed non separatas; adeoque non est exaequativa (der Unterschied der Natt. bleibt), neque multiplicativa (wie etwa bei der Fortpflanzung der Seele, wobei also verschiedene Subjekte vorausgesetzt werden), neque transfusiva (die göttliche Natur gibt nichts ab an die menschliche, so daß sie es nicht mehr besäße), verum συνδυαστική (beide Natt. verbindend, v. συνδυάζειν paaren), inter duas substantias perfecte et intime unitas, neque tamen accidentalis, aut commixtiva, neque essentialis aut naturalis (wie etwa innerhalb der Trinität), sed personalis et supernaturalis. Die Communicatio idiomatum zerfällt in drei Klassen:

1) **Primum genus** est quando propria divinae vel humanae naturae vere et realiter tribuuntur toti personae Christi ab alterutra vel utraque natura denominatae: **genus idiomaticum.** Dieses genus zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen:

a. Prima species est ἰδιοποίησις, appropriatio, quando humana idiomata de concreto divinae naturae enuntiantur: Ap.-G. 3, 15 der Fürst des Lebens gekreuzigt; 20, 28 der HErr hat durch sein eigen Blut u. s. w.; 1 Kor. 2, 8

der Herr der Herrlichk. ist gekreuzigt worden; Gal. 2,20 der Sohn Gottes hat sich für uns dahingegeben; Pf. 45,8 Gott ward gesalbt mit h. Geist.

b. Secunda species est κοινωνία τῶν θείων, communic. divinorum idd., quum de persona verbi incarnati, ab humana natura denominata, idd. div. ob unionem personalem enuntiantur: Joh. 6,62 der Menschensohn war im Himmel; 8,58. 1 Kor. 15,47 der zweite Mensch v. Himmel.

c. Tertia species est ἀντίδοσις, alternatio s. reciprocatio, qua tam divina quam humana idd. de concreto personae s. de Christo, ab utraque natura denominato, praedicantur: Hebr. 13,8 J. Chr. gestern u. heute u. s. w.; Röm. 9,5 Chr. nach dem Fleisch welcher ist Gott u. s. w.; 2 Kor. 13,4 gekreuzigt in Folge v. Schwachh., lebt durch die Kraft Gottes; 1 Petri 3,18 gestorben nach dem Fleisch u. s. w. In diesem letzteren Falle findet streng genommen eine eigentliche Mittheilung der Eigenschaften nicht statt, weil die Aussagen von der ganzen Person selbst gemacht werden (Hutt.), doch ist es immer die aus beiden Naturen bestehende Person, von welcher etwas ausgesagt wird.

2) **Secundum genus** communicationis idd. est, quod filius dei majestatem suam divinam assumtae carni communicavit: **genus majestaticum** s. auchematicum (αὔχημα = gloria). Filius dei personaliter communicavit (non solum: dedit) assumtae carni αὐχήματα divina (i. e. divinas suas proprietates, charactere suo hypostatico insignitas), quae tamen etiam dedit (non: communicavit) deus pater et sp. sts (deus pater dedit filio hominis potestatem, honorem et regnum Dan. 7,13. Joh. 5,27 dem Menschensohn ist das Gericht übergeben; Matth. 11,27. Sp. scto Messiam unxit Jes. 61,1 et quidem non ad mensuram Joh. 3,34). — Subjectum, cui data est majestas divina, est Christus secundum humanam naturam vel, quod idem est, humana natura in ὑπόστασιν τοῦ λόγου assumta. — Per et propter unionem personalem Christo secundum humanam naturam dona vere divina, increata, infinita et immensa data sunt. Zum Beweis dient Kol. 2,9. Joh. 3,34 f. 17,5. Phil. 2,9. — Omnia attributa divina communicata sunt carni Christi qua inhabitationem et possessionem; ad usurpationem vero et immediatam praedicationem eidem collata sunt idiomata divina ἐνεργητικά seu operativa; denn die attrib. div. ἀνεργητ. s. quiescentia wie Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. sind ihrer Natur nach nicht zum Behuf der χρῆσις oder usurpatio mitgetheilt, können deßhalb auch nicht unmittelbar von der Menschh. Christi prädicirt werden, wohl aber die andern wie Allmacht, Allwissenheit, Allgegenw. — Modus communicandi, quo caro Christi idiomatum divinorum operantium particeps facta est, non est effectivus, per geminationem, neque transiens, neque transfusivus, neque adaequativus, neque eversivus aut destructivus humanae naturae, sed entelechialis et perichoristicus (d. h. die göttl. Natur durchdringt die menschl. per modum ἐντελεχείας s. actus perficientis, theilt also die ihr einwohnenden Eigenschaften der andern entsprechend mit), non ad subjectivam inhaesionem (sofern sie nicht wirkliche Eigenschaften der menschl. Natur an sich werden), sed ad communem possessionem, usurpationem et denominationem.

Da diese Mittheilung in der unio pers. begründet ist, so fällt sie auch zeitlich mit dieser zusammen: quo momento facta est unio personalis, eodem momento facta est communicatio majestatis, qua κτῆσιν, possessionem et actum primum. Ad exercitium sive usum plenum et nunquam cessantem majestatis provecta est caro Christi eodem temporis articulo quo exaltata est ad dextram dei. — Der Zweck dieser Mittheilung: communicata sunt ob salutarem functionem officii, sacerdotalis, prophetici et regii. — Die Ref., Röm., Socin. u. Armin. leugnen die Mitth. der göttl. Majestät an die menschliche Natur Christi 1) wegen der Endlichk. dieser Natur. Aber das Endliche kann zwar aktiv das Unendl. nicht fassen, wohl aber passiv, wie ja den Kreaturen Gott gegenwärtig einwohnt, oder speziell den Gläubigen u. s. w. Bei Christo aber war die menschl. Natur persönlich mit dem Logos geeint; daher Kol. 2, 9. 2) Durch diese Mittheilung werde die menschl. Natur Christi zur Gotth. erhoben. So wenig als der Leib zur Seele wird, obgleich die Eigenschaften der Seele sich demselben communicatione entelechiali et perichoristica mittheilen. 3) Es müßte dann auch die menschl. Natur der göttl. ihre Eigenschaften mittheilen bei der Gegenseitigkeit der unio. Aber die Gegenseitigkeit ist nicht eine gleichmäßige auf beiden Seiten. Denn nur die göttl. Seite ist aktiv, die menschl. dagegen passiv bei der Einigung, also empfängt diese nur, während jene mittheilt. 4) Aus der allgem. Instanz: Propria non egrediuntur sua subjecta (— aber es handelt sich hier nicht um e. μετέκβασις, sondern um e. communicatio u. zwar zwischen geeinten Größen, wie bei Seele u. Leib, od. Feuer u. Eisen —) folge der Einwand: Man könne die Eigenschaften der göttl. Natur nicht von dieser sondern, da sie der Sache nach mit ders. ident. sind. Dagg.: At idd. divina sunt transcendentalia, quae licet ab essentia div. non differant realiter, differunt tamen formaliter, et dicuntur idd. vel propria quia sunt perfectiones dei, quae essentiam divinam nostro concipiendi modo per se consequuntur, de eadem paronymice praedicantur et cum illa reciprocantur. Dieses genus ist bes. für den Gegensatz zur ref. Lehre (Abdm.lehre) wichtig. Uebrigens vgl. hiezu § 51 extr.

In Folge dieser Mittheilung eignet der menschlichen Natur Christi:

die Allmacht, potentia infinita, increata, immensa atque adeo vere divina, nach Dan. 7, 13. Matth. 28, 18. Joh. 17, 2. 5, 27. Matth. 9, 6. 11, 27. Phil. 3, 21, während die Ref. nur lehren: der Mensch J. ist nach s. göttl. Natur allm., nach s. menschl. Natur dagegen nur ungewöhnlich mächtig;

die Allwissenheit, infinita vereque divina scientia omnium rerum (vom ersten Moment der Empfängniß an), quam tamen in statu exinanitionis non semper et ubique, sed libere, quando et ubi voluit, usurpavit; nach Kol. 2, 3. (nach irriger Exegese) Joh. 16, 30. 2, 24 f. 5, 27. Keine Instanz dagegen bilde Luk. 2, 32 (denn das beziehe sich nur auf das natürlich menschliche Wissen) u. Mark. 13, 32 (denn das sei ein Nichtwissen nur secundum actum naturae humanae, atque adeo secundum scientiam finitam et habitualem, während er den Tag des Gerichts wußte secundum actum personae adeoque secundum omniscientiam. Noluit autem scientiam personaliter communicatam exercere in statu exinanitionis id temporis quo se cum angelis aliisque homi-

nibus comparavit etc.). Die Ref. dageg. schreiben auch hier Chr. nach s. menschl. Natur nur ein höheres, übernatürl. Wissen zu. — Ferner eignet der menschlichen Natur Christi:

das wirksame Lebensvermögen: virtus et potestas vivificandi divina et infinita Christo secundum carnem etiam communicata est, quae vitam naturalem, spiritualem et aeternam in regno potentiae, gratiae et gloriae et potest conferre et etiam confert (bes. begründet mit Joh. 6. 5, 25 ff. Hebr. 9, 14); während die Ref. leugnen, daß der menschl. Natur Chr. diese virtus essentialis wirklich mitgetheilt sei;

die Allgegenwart: filius dei humanae naturae, in hypostasin suam divinam assumtae, per unionem personalem majestatem omnipraesentiae vere et realiter communicavit, ut illa a primo conceptionis momento, una cum div. natura τοῦ λόγου, omnibus creaturis praesentissime affuerit, jam vero in statu gloriae eadem, ad dextram dei patris evecta, ubique praesentissime operetur et omnia in coelo et in terra potentissime gubernet. Es ist hier natürlich nicht von einer phys., extens., lokalen, sondern von einer göttl., geistigen, illokalen Gegenwart die Rede. Dem actus naturae nach war Christi Leib, so lange er auf Erden war, immer an einem bestimmten Ort, circumscriptive vel occupative, u. ist er jetzt im Stande der Erhöhung in aliquo ποῦ coelesti, non quidem circumscriptive sed definitive. Aber davon ist zu unterscheiden der actus personalis quo illocaliter est in λόγῳ, von welcher Gegenwart alle lokalen Vorstellungen fern zu halten sind. Durch diese sog. praesentia intima (vermöge welcher λόγος et caro in ein. sind) ist die praes. extima (näml. ad creaturas) bedingt u. vermittelt. Deßhalb sagt auch Christus von sich dem Menschensohn im Stand der Erniedrigung ein Dasein ebenso im Himmel wie auf Erden aus Joh. 3, 13 (aber die Worte ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. fehlen in den Handschr. ℵ, B, L). Weiter folgt diese Allgegenw. aus seinem Sitzen zur Rechten Gottes und Regieren u. s. w. 1 Kor. 15, 25. 27. Eph. 1, 22. 4, 10; Ps. 8, 7. Matth. 28, 18. 20. (das Nähere vgl. §. 56, 4). Die Einwendung von ref., röm., socin. u. armin. Seite, es werde dadurch die Wahrh. der menschl. Natur Christi aufgehoben, erledigt sich durch die Unterscheidung dessen was der menschl. Natur an sich u. natürlicher Weise u. was ihr auf Grund der persönl. Einigung participative et per unionis pers. gratiam zukommt. Ebenso erledigen sich die dagegen angeführten Schriftstellen Matth. 26, 11 u. Joh. 16, 28, welche nur auf das irdische u. sichtbare Dasein Jesu gehen; Ap.-G. 3, 21, wo nicht gesagt ist daß der Himmel Christum, sondern daß dieser jenen inne hat (ὅν ist als Subj., nicht als Obj. des Satzes anzusehen —?); Ap.-G. 1, 11, denn die Wiederkunft ist nicht localis transitus de loco in locum, sondern visibilis apparentia in certo aliquo loco. Die Entäußerung der χρῆσις aber im Stande der Erniedrigung geht nur auf das dominium, nicht auf die Gegenwart selbst: actu, non solum potentia praesens fuit ubiubi ὁ λόγος fuit. — Nicht minder gilt von der menschlichen Natur Christi:

die relig. Verehrung: humanae Christi naturae subsistenti in persona filii dei communicatus est per unionem hypostaticam cultus religiosae ad-

orationis, ut caro Christi mediatoris eadem adoratione cum div. nat. *τοῦ λόγου* sit colenda et adoranda (wogegen ref. Seits gelehrt wird: Chr. secundum humanitatem non adoratur cultu religioso; hoc enim solus deus est adorandus; oder: adoratio personae est, non humanitatis). Joh. 5, 22 f. Phil. 2, 9. Apok. 5, 8. Das Vorbild der Engel: Ps. 97, 2. Hebr. 1, 6. Apok. 5, 12, der Gläubigen: Matth. 2, 11. 8, 2 u. dgl. (in diesen Fällen findet aber keine eigentl. relig. Anbetung statt, wohl aber:) Ap.-G. 7, 59. 9, 14. 1 Kor. 1, 2.

Diesem genus majest. sollte nun eigtl. sowohl logisch als sachl. e. genus *ταπεινωτικόν* entsprechen, d. h. Beschränkung der göttl. Natur durch die irdisch-menschl. Natur u. Seinsweise. Aber dieses leugnen die DD. wegen der Unveränderlichkeit der göttl. Natur. Allein daß hierin die alte Dogm. weder der Konsequenz des Grundgedankens noch dem christl. Bewußtsſ. genüge, wird in der Lehre von d. exin. offenbar.

3) **Tertium genus** communicationis idd. est, quando in actionibus officii utraque natura Christi agit quod suum est cum alterius communicatione in agendo: **genus apotelesmaticum.** Die Sache selbst ruht auf der Bestimmung des Conc. Chalced., der Ausdruck ist gewählt nach Joh. Damasc.: *κοινωνία ἀποτελεσμάτων*, communio operum officii, quia utraque natura Christi in actionibus officii non divisim sed conjunctim et unite agit ad producendum unum *ἀποτέλεσμα* quod ad utramque naturam refertur. Eigentlich bedeutet *ἀποτέλ.* consummatio operis, hier aber ist es im weiteren Sinn für jede Handlung in seinem dreifachen Amte genommen.

Principium quod operatur (*ἐνεργῶν*) est tota persona *θεάνθρωπος*, principium quo actio officialis peragitur (*ἐνεργητικόν*) est utraque Christi natura, div. et hum. — In officio mediatorio divinae et humanae naturae in Christo distinctae, sed non separatae sunt *ἐνέργειαι*, agendi vires et operationes. Proinde utraque natura in obeundo triplici officio agit *τὸ ἴδιον*, quod cuiusque proprium est. — Modus communicationis et mutui confluxus consistit in hoc, quod natura div. *τοῦ λόγου* non tantum divina patrat opera, sed et actiones assumtae carnis sibi vere et realiter appropriat; natura autem hum. non solum secundum naturales suas vires sed et secundum eam virtutem div., quam ex unione pers. sibi communicatam habet, in officio mediatoris agit. Das Subjekt der Aussagen dieses genus comm. idd. ist theils das Konkretum der Person, z. B. 1 Kor. 15, 3 Chr. ist gestorben, theils das Konkretum der göttlichen Natur, z. B. 1 Joh. 3, 8 (der Sohn Gottes ist erschienen u. s. w.), theils das der menschlichen, z. B. Luk. 9, 56 (nach d. Rec.: des Menschen Sohn ist nicht gekommen u. s. w.).

Diese schwerfällige Konstruktion der Person des Gottmenschen nimmt ihren Standpunkt im Stande der Erhöhung Christi (das Interesse des Abendmahlsdogmas), die sie in der unio pers. selbst begründet sieht, faßt also die Menschwerdung mehr als Erhöhung der menschl. Natur in die Gemeinschaft der göttl., denn als Erniedrigung der göttl. in die Gemeinschaft der menschl., weil die göttl. einer Veränderung nicht fähig ist. So behält die Gemeinschaft etwas Einseitiges und das Bild Christi etwas Ungeschichtliches. Dieß hängt zusammen mit der Lehre von der exinanitio.

§. 51. Die Entäußerung Christi.

Status exinanitionis. Status exaltationis.

Das Bewußtsein, daß mit der Menschwerdung des Logos eine gewisse Selbstentäußerung verbunden zu denken sei, war von jeher in der Kirche herrschend, aber man wagte, auch in der lutherischen Kirche, dieselbe wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur nicht auf diese auszudehnen, sondern beschränkte sie auf den Gebrauch der mitgetheilten göttlichen Eigenschaften von Seiten der menschlichen Natur. Aber indem der Sohn Gottes irdisch-menschliche Natur annahm, bewahrte er zwar seine göttliche Natur und die unveräußerliche Wesensherrlichkeit derselben, begab sich aber im Stand der Erniedrigung für sein Verhältniß zur Welt seiner göttlichen Existenzweise und ihrer entsprechenden Machtbethätigung, um erst mit der Erhöhung in dieselbe, aber nun als Menschgewordener, zurückzutreten.

1. **Schriftlehre.** Die Schrift lehrt die Entäußerung u. Erniedrigung Christi überall da, wo sie sagt daß Christus den Himmel verlassen um auf die Erde zu kommen; denn damit ist auch die Vertauschung der himml. Seinsweise mit der irdischen und sarkischen gesetzt, vgl. Joh. 6,33.38,51.62. 16,28. Auch 1,18 ὁ ὢν u. s. w. wird präterital zu nehmen sein (wogg. Meyer u. Hofm.: der hingegangen ist in u. s. w.). Wenn Joh. 3,13 ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ präsent. zu verstehen wäre (so meistens), dann könnte es doch nicht in dems. Sinne gemeint sein, in welchem gesagt ist daß er den Himmel verlassen. Dieß ist zugl. ein Aufgeben seiner δόξα die er erst mit der Erhöhung wieder empfängt Joh. 13,31.32. 17,5, während die δόξα die er auf Erden besaß 1,14 nur die der Offenb. der Gnade u. Wahrh. war. Dasselbe liegt in σὰρξ ἐγένετο Joh. 1,14. Deßhalb ist er in allem seinem Thun u. Lehren u. s. w. vom Vater abhängig. Vgl. über sein Thun Joh. 5,19, seine Lehre 7,16. 8,28. 12,49, seine Wunder 5,36. 8,29. 10,32 u. s. w., über die Beschränktheit seines Wissens nach Maßgabe seines Berufs Mark. 13,32. Der Vater ist größer als ich Joh. 14,28. Die Hauptstelle Phil. 2,6 ff., nach altdogm. Exegese zwei simultane, nach neuerer zwei successive Zustände: die μορφὴ θεοῦ hat Christus vertauscht mit der μορφὴ δούλου u. hat seine zukünftige Herrlichk. nur als Lohn seines Leidensgehorsams aus den Händen des Vaters empfangen wollen. Aehnlich 2 Kor. 8,9 δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν u. verwandt Hebr. 12,2 ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν. Erst die Verklärung und Erhöhung hob den inneren Widerspruch zwischen seinem Wesen und seiner geschichtlichen Wirklichkeit auf.

2. **Kirchenlehre.** Eine Entäußerung im Sinne einer Selbstbeschränkung in u. mit der Menschwerdung ist in der Kirche von Anfang an gelehrt worden, aber ohne daß dadurch der Logos u. s. Gotth. irgendwie weder in s. Wesen u. Leben noch in s. innern u. äußern Aktiv. beeinträchtigt werden sollte. Iren. C. haer. III, 16. ed. Stieren p. 510: invisibilis visibilis factus, incomprehensibilis factus comprehensibilis et verbum homo; so geht der Logos in alle menschl. Zustände ein, bleibt aber doch zugleich über das Leiden erhaben. Stärker Orig.,

schon in der Reg. fid.: Christus, ante omnem creaturam natus ex patre, — novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum deus esset, et homo factus mansit quod erat deus u. in der Hauptstelle De princ. II, 6: quod de statu majestatis suae homo factus sit; I, 2, 8 exinaniens se filius dei de aequalitate patris. Dadurch war eine Entwicklung Jesu möglich gemacht, zu Luk. 2, 52: κενώσας ἑαυτὸν ἐλάμβανε πάλιν ταῦτα ἀφ' ὧν ἐκένωσεν ἑαυτόν. Aehnlich auch die Folgenden, nur daß immer wieder jede Veränderung auch des Zustandes vom Logos abgewehrt wird. Entschiedener betont Tert. den Gedanken einer Veränderung die durch die Geburt mit dem Sohn vorgegangen, ohne daß er aufhörte zu sein der er war, während alles Nichtgöttliche wenn es verändert wird nicht das bleibt was es war, De carne Christi c. 3: si ergo quae a deo distant aut a quibus deus distat, cum convertuntur, amittunt quod fuerunt, ubi erit diversitas divinitatis a ceteris rebus nisi ut contrarium obtineat i. e. ut deus et in omnia converti possit et qualis est perseverare? Am stärksten lehrt Hilar. Pictav. die Entäußerung des Herrlichkeitsstandes, aber ohne Beeinträchtigung der Natur des Logos, De trin. X, 14: accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit, non conveniente sibi formae utriusque concursu; zu Ps. 65, 25: in forma servi veniens evacuavit se a dei forma; nam in forma hominis existere manens in dei forma qui poterat? Diese evacuatio de forma dei non est divinae naturae interitus, sondern se ipsum intra se vacuefaciens continuit, ohne aber damit s. Macht u. s. w. zu beeinträchtigen. Und so ist diese Entäußerung des Logos auf der andern Seite zugleich e. Erhebung des Menschen u. die Menschwerdung non defectus dei ad hominem sed hominis profectio in deum X, 7. Demnach ist die evacuatio im Grunde doch nur eine Veränderung der Erscheinungsform: non virtutis naturaeque damnum sed habitus demutatio IX, 38. — Der Gedanke der Entäußerung wurde nicht weiter verfolgt, vielmehr veranlaßte der Gegensatz zum Arianismus, Alles zu vermeiden was als eine Entgöttlichung des Logos hätte erscheinen können und den Satz zu betonen: in deum nulla cadit mutatio, so daß denn die Erniedrigung wie die Erhöhung nur die Menschheit Christi betraf. Athan. C. Ar. I, 41.

Erst die Reformation führte wieder näher auf diese Frage. In der reformirten Dogm. geht die Entäußerung in der Inkarnation selbst auf, sofern der göttl. Logos sich begab in der menschl. Natur zu sein, ohne doch aufzuhören zugl. außer ihr zu sein: finitum non est capax infiniti. Die beiden Naturen stehen zu sehr neben einander. Um so mehr suchte sie Luther als in einander seiend zu begreifen. Das bewegende Interesse des Abendmahlsdogma's veranlaßte ihn, das Dogma nicht v. Akt der Menschwerdung u. nicht v. der geschichtl. Lebensgestalt des Erlösers, sondern v. der Gestalt des zur Rechten Gottes erhöhten Christus aus zu konstruiren. Zugleich hing es damit zus., daß die Omnipräsenz den Hauptgesichtspunkt der ganzen Betrachtungsweise bildete (Thomas. II, 316 f.). Da nach Luther die göttl. Natur in ihrer göttl. Seinsweise blieb, während der menschl. Natur die menschl. Seinsweise u. menschl. Entwicklung u. doch wiederum die innigste Gemeinschaft mit der göttl. Natur eignete, so suchte er dieß Problem

durch die Annahme einer doppelten Seinsweise der menschl. mit der göttl. persönlich geeinten Natur zu lösen, einer natürl. u. einer übernatürl., einer sichtb. u. einer unsichtb. Seinsweise. Einers. existirt sie in räuml. u. s. w. Beschränkth., andrers. participirt sie an der Allgegenwärtigk. u. Allmächtigk. der göttl. Natur, so daß sie in illokaler u. in lokaler Seinsweise zugl. ist, ohne daß die eine durch die andere aufgehoben wird. Christus war nach s. Menschh. auf Erden u. im Himmel zugl. (Joh. 3, 13); denn er war in der Gotth. u. „was in Gott u. für Gott ist, das ist im Himmel“; ist doch auch ein Christ im Himmel! — Diesen Weg verfolgte auch Brenz mit den Schwaben, so zwar daß er stärker als Luther die Menschwerdung als Aufnahme der Menschh. in die göttl. Herrlichk. faßt. Quare Christus homo, cum fuerit ab initio incarnationis verus deus, fuit etiam tunc exaltatus in summam sublimitatem et accepit omnem majestatem et potestatem. Hunc autem assumtum hominem filius dei ita sibi univit et tam arcte, ut ita dicam, complexus est, ut una esset cum ipso persona, itaque secum eveheretur supra omnem principatum et potestatem, supra omnes creaturas tam spirituales quam corporales, supra omnia loca et tempora etc. Die Erhöhung ist dann nur das sichtbare Offenbarwerden: publice factum est. Die Erniedrigung ist nur e. Verhüllung: majestatem div tempore carnis suae occultavit, dissimulavit, seu ea sese exinanivit, tamen nunquam ea caruit. Er war auch als Mensch allgegenw., allmächtig, allwissend, während er in der Krippe lag oder am Kreuz hing u. s. w. Pendebat in cruce exinanitione et humiliatione qui majestate obscurabat solem etc. Moriebatur in cruce juxta humiliationem et tamen conservabat in vita omnes viventes juxta majestatem. Jacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram majestate. Die späteren Württemberger (Andreä) aber betonen die Erniedrigung stärker u. fassen sie als e. Entäußerung des Gebrauchs der göttl. Majestät für die Menschheit Christi. „Ein Anderes ist es die Majestät haben, u. ein anderes derselben gebrauchen. Denn diese Majestät nicht gebrauchen trennt die Person nicht, aber sie nicht haben, das trennt die Person“, so daß denn Chr. bei der Regierung aller Dinge „nach seiner menschl. Natur nicht mitgewirkt hat“. Aber „als Gott hat er vor u. nach Himmel u. Erde regiert und sich seiner göttl. Majestät niemals entäußert“. Im Wesentlichen ähnlich, abweichend von Brenz, lehrte Chemnitz: De duabus naturis in Christo 1570, worin er das dreifache genus comm. idd. ausbildete. Die Voraussetzung ist auch hier: tota plenitudo deitatis filii dei a primo momento hypostaticae unionis corporaliter in assumta natura Christi habitavit; aber nicht sowohl als ruhendes Sein sondern als Wirken durch das Organ der Menschh.: ita ut in assumta humana luceat, in illa et per eam se exserat. Die exin. besteht nun nicht darin, „als wäre die göttl. Majestät zur Zeit der Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt exin., daß die göttl. Natur, welche leibhaftig in Chr. wohnte, ihre Majestät, Herrlichk., Kraft u. Gewalt in der angenommenen menschl. Natur u. durch dies. zu der Zeit nicht hat völlig u. öffentl. gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten“. — cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime

cum patre et sp. scto operaretur. So fällt also die Entäußerung nur auf die Aktualität der menschl. Natur. Dem entsprechend gilt von der Erhöhung: deposita servi forma assumta natura humana ad plenariam et manifestam eius majestatis possessionem et manifestationem per sessionem ad dextram dei collocata et exaltata est.

Die Bestimmungen der F. C. schließen sich hauptsächlich an Chemnitz an. Die Grundlage bildet 1) die Idee der völligen Einh. beider Natt., 2) die der Unveränderlichk. des göttl. Wesens, zu welchem auch die Eigenschaften gehören: daher divinae Christi naturae per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates eius vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est, Sol. decl. VIII, 49. p. 773. Demnach bezieht sich die Kenose nur auf die menschl. Natur. Die göttl. Natur blieb im Besitz u. Gebrauch der göttl. Eigenschaften, die menschl. Nat. trat mit der Menschw. in den Besitz, aber nicht in den völligen Gebrauch ders., u. in diesem theilweisen Verzicht auf den Gebrauch von Seiten der menschlichen Natur besteht die Entäußerung. Epit VIII, 39. p. 612: Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi Matth. 28, 18: mihi data est omnis potestas in coelo et in terra, horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina — dudum damnatae Arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi divinitas negetur. Epit. VIII, 15. 16. p. 608: Credimus, docemus et confitemur, filium hominis ad dexteram omnipotentis majestatis et virtutis dei realiter h. e. vere et re ipsa secundum humanam suam naturam esse exaltatum, cum homo ille in deum assumtus fuerit, quam primum in utero matris a Sp. scto. est conceptus —. Eamque majestatem ratione unionis personalis semper Christus habuit, sed in statu suae humiliationis sese exinanivit, qua de causa revera aetate, sapientia et gratia apud deum atque homines profecit. Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit, donec formam servi, non autem naturam humanam post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae majestatis collocaretur et hoc modo in gloriam suam ingrederetur (Phil. 2, 6 sqq.). Itaque jam non tantum ut deus, verum etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est, et omnia quae in coelis, in terris et sub terra sunt, sub pedibus suis et in manu sua habet. Sol. decl. VIII, 26. p. 767: eam vero majestatem statim in sua conceptione etiam in utero matris habuit, sed, ut apostolus loquitur, se ipsum exinanivit, eamque ut D. Lutherus docet in statu suae humiliationis secreto habuit neque eam semper sed quoties ipsi visum fuit usurpavit. Also κτῆσις, aber κένωσις χρήσεως v. Seiten der menschl. Natur.

Da nun aber hier hinsichtl. des Gebrauchs ein Extra gelehrt u. die unio nicht völlig durchgeführt schien, so führte das zu dem Streit zwischen den Tübingern u. Gießenern seit 1607 über die Frage: an homo Christus in deum assumtus in statu exinanitionis tanquam rex cuncta licet latenter gubernarit. Die Gießener (Balth. Menzer u. Feuerborn) hielten mehr die Bahn von Chemnitz, die Tübinger (Hafenreffer, Thummius, Nicolai) die von Brenz. Die Gießener unterschieden zw. Besitz u. Gebrauch. Dem Logos ist überall das Fleisch präsent, aber dieß ist eine praesentia intima, d. h. keine praes. extima, kein Verhältniß zu den Kreaturen; demzufolge hat die menschl. Nat. im Stand der Erniedrigung nur die δύναμις creaturis adessendi, nicht die wirkliche adessentia ad creaturas d. i. die usurpatio der Allgegenw.; die exin. besteht in der wirklichen, obgleich partiellen Verzichtleistung auf den Gebrauch der durch die unio pers. der Menschh. in Chr. mitgetheilten göttl. Herrlichk. Regnavit quidem Chr. et regnat semper ut deus cum patre et sp. scto, verum humanitatem suam in statu exinanitionis non adhibuit gubernando universo; regnavit mundum non mediante carne. Aber das schien ein Extra der beiden Naturen hins. des Gebrauchs der göttl. Eigenschaften. Und da die incarn. die Annahme der menschl. Natur zum Organ der Wirksamk. des Logos ist, so ist die Lehre der Gießener im Grunde eine Beeinträchtigung der incarn., da der Logos zwar in, aber nicht immer durch die menschl. Natur wirkt. — Die Tübinger sehen deßhalb in jenem Extra hins. der Wirksamk. eine Trennung der Person, nach dem alten Kanon: ubi opera divelluntur et separantur, ibi ipsam personam dividi necesse est. Sie fassen den Begr. der incarn. tiefer u. bestreiten deßhalb die Unterscheidung von Besitz und Gebrauch der Eigenschaften in dems. Gottmenschen: dicat dissentiens rationem qua fieri possit, ut unum numero idioma simul sit operosum quoad λόγον, non operosum quoad humanitatem. Hic Rhodus. — Atque hoc est illud ipsum Extra Calvinisticum, cui se hactenus nostri opposuerunt. Si enim datur tempus, quo λόγος est propinquus creaturis, nec tamen illis praesens est caro Christi, sequitur, dari tempus, quo λόγος sic est in carne, ut etiam sit extra carnem. So verhält sich's auch mit der Allwissenh. u. der Allmacht. Hat Chr. die Eigenschaften nicht wirklich ausgeübt, so hat er sie auch nicht besessen; dann ist aber der Logos, dem sie doch wesentlich inhäriren, in diesem Menschen nicht inkarnirt. Der Unterschied der Stände verschwindet gegen den Unterschied der simultanen Seinswesen, nach dem actus naturae (nach welchem z. B. Chr. leibl. im begrenzten Raum war) u. dem actus personae (nach welchem Chr. als Mensch die göttl. Allgegenw. theilte). Die Entäußerung besteht nur in der κρύψις χρήσεως. Aber das hohepriesterl. Leiden forderte, um möglich zu sein, e. Zurückziehung (retractio reflexiva) des Gebrauchs der Allmacht — hinsichtl. der Allgegenw. u. Allwissenh. war eine solche Retraktion nicht nöthig, auch nicht möglich — gegenüber seinen Feinden u. dem Tode: hoc modo Christus semetipsum destituit secundum humanam naturam reflexo divinae majestatis usu, während er zugl. verborgner Weise Himmel u. Erde erfüllte u. regierte. Diese retractio ist That des ganzen Gottmenschen: tota persona divinam suam majestatem retraxit;

λόγος retraxit suam divinam operationem, se ipsum divina sua operatione destituit u. dgl., aber eben nur hinsichtl. der Allm. und des offic. sacerd. Daher der Satz: Exinanitio in offic. sacerdot. per occultationem et retractionem, in offic. regio per solam occultationem facta est.

Die Tübinger vertreten die Konsequenz des Prinzips der unio pers., aber mit Gefährdung der geschichtl. Wahrh. des Lebens Jesu; die Gießener wahren mehr die menschl. Wahrh. Jesu, aber mit Gefährdung der Einh. in der Wirksamk. Die Decisio Saxonica 1624 stellte sich im Wesentl. auf die Seite der Gießener, ohne in die Frage tiefer einzugehn und sie zu fördern; der Streit ging ohne ein ergiebiges Resultat aus. Die Wahl ist nur zwischen den zwei Möglichkeiten welche die Tübinger so bezeichnen: ex necessitate consequitur, aut infinitam τοῦ λόγου ὑπόστασιν ad finitam carnis praesentiam (ad fines humanae naturae) esse detractam, aut humanam naturam assumtam ad infinitam ὑπόστασιν (ad majestatem infinitatis et omnipraesentiae) evectam esse.

Die Lehre der Dogmatiker entspricht der Decisio. König, §. 286: Exinanitio est status θεανθρώπου, quo secundum humanam naturam majestatis divinae usu plenario et incessante realiter, libere tamen se abdicavit, ut pro commisso in protoplastis deiformitatis raptu justitiae dei satisfaceret. Quenst. III. p. 332 sqq.: Christus, majestate communicata secundum carnem, se primum evacuavit eamque non exercuit, postea vero eandem plene usurpavit: hinc orta est distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Subjectum quod est Christus, subj. quo est humana natura, utpote sola deteriorationis capax. Also κρύψις κτήσεως, theilweise κένωσις χρήσεως. Hinsichtl. der Allgegenw. der menschl. Natur in statu exin. lehren die DD. die praesentia intima (communicata est humanae naturae Christi in primo personalis unionis puncto majestas omnipraesentiae τοῦ λόγου), von welcher sie die praes. extima oder operosa oder das praesentissimum dominium in statu exalt. unterscheiden; während Calov u. Hollaz schon für den stat. exin. eine realis adessentia ad creaturas, aber untersch. von der gegenwärtigen operatio, lehren.

Die wesentl. Bestimmungen sind deßhalb nach Holl.: Exinanitio Christi formaliter consistit non in assumtione carnis humanae (es ist begriffl. zu unterscheiden zw. incarn. u. exin., wie denn auch das Subjekt von jener der λόγος ἄσαρκος, von dieser der λόγος ἔνσαρκος ist), neque in nuda majestatis divinae κρύψει seu occultatione, neque in omnimoda majestatis div. abdicatione aut evacuatione, sed in abdicatione pleni atque incessantis usus divinae majestatis, assumtione formae servilis, assimilatione cum aliis hominibus et humillima obedientia. Die μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6 ist divina omnipotentia, summa opulentia, omniscientia, dignitas recipiendi supplicationem. Dicit apost.: ἐν μ. θ. ὑπάρχων i. e. gloriae, potentiae, sapientiae particeps vel possessor. Εἶναι ἴσα θεῷ significat, se deo aequaliter gerere in gloria et majestate. Non ostentator fuit gloriae sibi debitae, sed humilis abdicator. Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο etc. non judicavit rapinae instar publice ostentandam esse majestatem omnipotentis et omnipraesentis do-

mini, sed eandem clam habuit, et tum demum, quando ipsi visum fuit, nonnullos deiformitatis radios exseruit. Ἑαυτὸν ἐκένωσε, non effundendo communicatam, sed eius usum plenum et universalem retrahendo et cohibendo. Μορφὴ δούλου non est natura hum., sed status servilis et conditio abjecta. Demnach: Exinanitio est status Christi θεανθρώπου, quo is communicatam carni suae majestatem divinam non instar rapinae ubique publice ostentavit, sed ad tempus abdicato eius pleno et universali usu, assumtaque conditione servili, non tantum aliis hominibus in communi vivendi ratione factus est similis, sed et acerbissimam passionem et mortem humillimo obsequio sustinuit, ut a culpa et poena redimeret genus hum. et amissam ei salutem repararet. Exinanitus est Chr. secundum humanam naturam in unione personali consideratam. — Hinſ. der göttl. Eigenſchaften, auf die ſich die exin. bezieht, gilt: suspendit et cohibuit usum omnipotentiae, omniscientiae, abundantissimae opulentiae, omnipraesentis dominii et adorabilitatis religiosae.

Die actus oder gradus exinanitionis ſind: conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, visibilis inter homines conversatio, passio magna, mors, sepultura. In Betreff der einzelnen gradus iſt zu bemerken:

Obgleich das Subjekt der exin. der incarnatus iſt u. das Objekt derſelben die hum. nat., ſo wird doch bereits die conceptio u. die nativitas zur exin. gerechnet, ſofern Chr. auch in anderer Weiſe, näml. im Herrlichkeitsſtande, hätte Menſch werden können. — Das Zunehmen Chriſti an Weisheit Luk. 2, 40 bezog man nur auf die natürl. Erkenntniß, die sapientia humana et finita, während Chr. in Bezug auf die sap. divina et infinita, womit ſ. menſchl. Natur von vornherein erfüllt war, nicht zunehmen konnte. — Die Spitze der Leiden iſt die derelictio, deren Subjekt die geſammte Trin., deren Objekt Chriſti menſchl. Natur iſt: λόγος ipse auxilium et solatium humanae naturae sibi unitae subtraxit et ita semetipsum dereliquit, Qu. III. p. 355. — Was den Tod anlangt, ſo war der Menſch Jeſus ereptus a lege moriendi, ſeinem Leibe kam Unſterblichkeit zu ratione principii instrinseci—, quamquam mortale Christi corpus fuit ab extrinseco et secundum voluntariam oeconomiam; demnach war ſ. Tod freie That ſeines Willens, Qu. III. p. 360. Mit dem Tode verließ aber die göttl. Natur auch den Leib nicht: mansit λόγος in ipsa morte suppositum partium physice separatarum, corporis et animae, totaque natura div. in anima separata, et tota nat. div. in corpore terrae relicto fuit, sine ulla distractione et distentione, Qu. III. p. 361.

Status exaltationis Christi est, quo Christus, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae majestatis usum suscepit et exercuit. Das subj. quo exaltationis iſt ebenfalls die hum. natura Christi; denn die göttl. Natur kann nicht erhöht werden. — Die actus oder gradus exaltationis ſind descensus, resurrectio, ascensio in coelum, sessio ad dextram dei. Vorher ging die ζωοποίησις oder vivificatio.

Der descensus war ein auf die ζωοποίησις folgender Akt der tota persona, aber secundum hum. naturam, eamque totam, corpore et anima con-

stantem, in welchem Chr. in ipsum carcerem infernalem s. πoῦ damnatorum descendit, ut de daemonibus triumphum ageret et ut homines damnatos in carcere infernali jure concludi convinceret. — Die Auferstehung ist ein Akt der Trin. in Bezug auf die hum. nat. Christi u. speziell in Bezug auf s. Leib, der erstand als derselbe qua substantiam, aber novis qualitatibus vestitum, u. zwar sepulcro adhuc clauso. — Die Himmelfahrt ist die Erhebung in commune beatorum coelum, et ipsum thronum dei, ut regnum dei, hostibus triumphatis, occuparet etc. — Sessio ad dextram dei est gradus gloriae summus, quo Christus θεάνθρωπος secundum humanam naturam in thronum majestatis divinae evectus, omnia quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae potentissime praesentissimeque gubernat. Sedere ad dextram dei significat: communicata a Patre per exaltationem omnipotentia et majestate regia plene et indesinenter uti etc. Per exaltationem ad dextram dei Patris collatum est Christo dominium vere divinum universale et omnipraesens.

Die Einwendungen der reformirten Theologie gegen die luth. Christologie sind zusammengefaßt in der admonitio Neostadiensis 1581. Sie richten sich hauptsächlich gegen die Lehre v. d. comm. idd. u. bes. gegen das genus majestat. u. die Lehre von den Ständen. Diese ref. Polemik geht von dem Satz aus, daß die endl. menschl. Natur nicht fähig sei, göttliche, also unendliche Idiome aufzunehmen: finitum non est capax infiniti; nulla natura in se recipit contradictoria. Aber das würde auch die communio naturarum d. h. die Menschwerdung selbst verneinen, während doch die Thatsache der Menschwerdung beweist, daß nat. hum. in Christo capax divinae. Der weitere Einwand ist daß, wenn Allm., Allwissenh. u. Allgegenw. mitgetheilt werden, dann auch Ewigk., Unendlichk. u. s. w. der menschl. Natur mitgetheilt werden müßten, da die Eigenschaften mit dem Wesen eins sind u. unter sich eine Einh. bilden. Wogegen unsre DD. verweisen auf den Unterschied der Eigenschaften, sofern sie dem Wesen eignen u. sofern sie in operatione ad extra pensitantur. Nur in letzterem Sinn kommen sie hier in Betracht. Gegen die angebliche Trennung der Eigenschaften von dem Wesen aber machen die luth. DD. geltend, daß auch sonst Substanzen ihre Eigenschaften andern Objekten wirksam mitttheilen (wie das Feuer dem Eisen seine Eigensch. des Leuchtens u. Brennens). Wenn aber die Ref. dann eine wechselseitige Mittheilung der Eigenschaften (also auch der menschl. an die göttl. Natur) fordern, so erwidern jene, daß die göttl. Natur die höhere u die aktive, die menschl. die niedere und die passive sei; also gibt es nur ein genus majestaticum, nicht ein entsprechendes genus tapeinoticon. Vgl. Phil. IV, 1. S. 278 ff.

§. 52. Die neuere Entwicklung des christologischen Dogmas.

Während die rationale Richtung den ideellen Gehalt in der Geschichte Jesu Christi immer mehr auf das moralische Vorbild reduzirte, die philosophische Spekulation dagegen die Idee (der moralischen Vollkommenheit, oder der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, oder Gottes und des Menschen) betonte, aber ihre ge-

schichtliche Verwirklichung in Jesu leugnete, suchte Schleiermacher die Einheit des Ideellen und des Geschichtlichen in Christo als dem Idealmenschen nachzuweisen. An diesen Gedanken knüpfte dann die neuere kirchliche Theologie an, um mit ihm die Gewißheit der göttlichen Natur Christi zu verbinden, die irdisch-geschichtliche Wirklichkeit derselben aber durch die vertiefte Fassung der Entäußerung begreiflich zu machen.

Die nächste Zeit war eine Zeit der Auflösung des Dogmas. Vgl. Baur. III, 465—751. Strauß II, §. 64. S. 153 ff. Dorner II, 931—971. Philippi IV, 1. S. 293 ff.

Der Socinianismus leugnete die Zweiheit der Naturen in der Einen Person, weil das unmöglich sei; der ref. Grundsatz nulla natura in se recipit contradictoria sei nicht bloß gegen die comm. idd. geltend zu machen, sondern auch auf die Person zu übertragen. Jesus ist also nur Mensch, aber übernatürl. erzeugt, durch die raptus in coelum vor dem Antritt seines Lehramts von Gott selbst unterrichtet, mit Wunderkraft ausgestattet, zum Lohn für s. Gehors. u. als Unterpfand unsres zukünftigen Lebens von Gott in den Himmel erhoben u. zum Regenten s. Gemeinde gemacht, u. auch — wenn auch nicht nothwendiger Weise, wie Gott selbst, so doch erlaubter Weise — Gegenstand der religiösen Verehrung. F. Soc., Chr. rel. breviss. instit. I, 654: De Christi essentia ita statue: illum esse hominem, in virginis utero, et sic sine viri ope, divini spiritus vi conceptum —, primum quidem patibilem et mortalem, donec sc. munus sibi a deo demandatum hic in terris obivit; deinde vero, postquam in coelum ascendit, impatibilem et immortalem. Der Socin streicht also den Gottmenschen u. den Hohenpriester u. läßt nur den Propheten u. König über.

Der Arminianismus dagegen läßt den Gottmenschen stehen — nur eben unter Voraussetzung des trin. Subordinatianism. —, zieht sich aber auf die Unbegreiflichk. u. auf schwächliche Begründungen des verständigen Denkens zurück, ähnlich wie dann der folgende Supranaturalism., der zum Nestorianism. wurde. Döderl., Institt. II, 314: ὁ λόγος ita sibi proprium fecit hominem, ut illi, ubi rationes consilii sui postularent, semper fidus comes ac adjutor esset — illoque tanquam instrumento proprio exequendi consilii divini uteretur. Neque excludi poterit unio dignitatis ac autoritatis, quae ab inhabitante transit ad templum hominis, quocum versatur ac agit.

Der Rationalismus streicht alles Uebernatürl. in der Person Jesu; vgl. Röhr, Briefe über den Rationalism. 1813, S. 26 ff., Wegsch. Instit. §. 120 sq. Jesus ist bloßer Mensch, ein natürl. Produkt seiner Zeit u. seines Volks, aber in Weisheit und Tugend das unerreichte Vorbild aller Zeiten, durch seine Lehre der Stifter einer vernünftig sittl. Universalreligion, „eine himml. Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt." Die Erzählung von seinem übernatürl. Ursprung ist Mythus, nach dem Geschmack der alten Welt, ebenso die von seiner Himmelfahrt. Das Wunderbare in seinem Leben ist subj. Ansicht der Berichterstatter u. reduzirt sich auf das besondere Walten der göttl. Providenz, wie es sich besonders in seiner Wiedererweckung aus dem Scheintode offenbarte. Jesus ist nicht im meta-

phys. Sinne Gottes Sohn: Gott hat nur die natürl. Bedingungen in ihn gelegt das zu werden was er wurde; daß er es wirklich wurde, war das Resultat s. Selbstthätigkeit: darin eben besteht s. Größe u. Vorbildlichk. — Aber damit wird gerade das Spezifische des Christenthums verneint.

Was diese Kritik des schlecht verständigen Denkens an der geschichtl. Wirklichkeit der Person Jesu strich, das suchte das spekulative Denken in der Idee zu gewinnen u. zu ersetzen. Vgl. hierzu Strauß II, 200 ff. u. Philippi IV, 1. S. 296 ff.

Für Kant (Die Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Stück) ist Christus nur die (abstrakte) Idee und das Ideal der moral. Vollkommenh.; an dieses Ideal, nicht an den histor. Menschen Jesus zu glauben ist nothw. zur Seligk. Von jener Idee gilt, was die Kirchenlehre von dieser histor. Person aussagt. Jene Idee der gottwohlgefälligen Menschh. ist in Gott von Ewigk. her, geht von seinem Wesen aus, ist sein eingeb. Sohn, ist zu uns vom Himmel herabgekommen, d. h. ist als das gute Prinzip von Anfang an unsichtbarer Weise in die Menschh. herabgestiegen. An dieses Urbild, nicht an den einzelnen Menschen, in welchem dasselbe etwa mehr oder minder annähernd — denn die Erfahrung ist mit der Idee nie völlig kongruent — zur Erscheinung gekommen, müssen wir uns halten. — Auch für Jakobi ist Christus nur das (relig.) Ideal, alles Historische dagegen gleichgiltig, u. das relig. Verhältniß zum histor. Christus nur dann nicht „Götzendienst", wenn in Christus im Grunde jenes Ideal gemeint und verehrt wird. Vgl. seine Apostrophe an den Wandsb. Boten in seiner Schrift von den göttl. Dingen. S. 62 ff. Aehnlich de Wette, wenigstens früher, im Anschluß an die verwandte Fries'sche Philosophie (bes. Relig. u. Theol. 1815): die ideal-ästhet. Anschauungsweise vermittelt die Welt der Unendlichk. u. die der Endlichk. einander. Den Inhalt unsres relig. Gefühls übertragen wir auf Christum u. sehen so die höhere relig. Idee in Christo absolut verwirklicht. Diese ideal-ästhet. Anschauung entzieht sich aber dem begriffl. Denken des endl. Verstandes, die metaphys. Formeln des kirchl. Dogmas haben durch die Vergötterung der Person Jesu aus der Idee, als deren Symbol seine Gesch. zu fassen sei, eine Mythologie gemacht. Später hat de W. die histor. Verwirklichung der relig. Idee in der Person Christi stärker anerkannt (Das Wesen des christl. Glaubens, 1846). Nach Hase (Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu, §. 11—18. Ev. prot. Dogm. 5. Aufl. 1860. §. 146) ist in Christo nur der göttl. Inhalt der menschl. Natur selbst durch ihre vollendete Ausbildung offenbar geworden. Die Kirchenlehre habe den Glauben an die göttl. Natur u. Bestimmung der Menschh. u. an ihre Vollendung in Christo in dem mißverstandenen Symbol eines menschgewordenen Gottes dennoch treu bewahrt. Es sei aber Zeit als Gemeingut der Menschh. anzuerkennen, daß nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, soweit an ihm ist, zum Gottessohn erwachsen solle.

An diese beiden vorhergehenden Fassungen Christi als des Symbols der moral. u. der relig. Idee schloß sich in der neueren Philos. die Stufe der spekul. Vernunft, welche den absol. Begriff d. i. die an sich seiende Einh. des Endl. u. des Unendl. als den wesentl. Inhalt des Menschengeistes an die Stelle Christi setzte.

Diese Entwicklung ist vorbereitet von Fichte, in seiner späteren Periode (Anweisung zum seligen Leben, Vorlesung 6 u. Anhang). Jesu einzige Bedeutung ist nur die histor., nicht metaph., daß er zuerst die Einsicht in die absolute Einheit des menschl. Daseins mit dem göttl. — diese höchste Erkenntniß die der Mensch haben kann — gehabt und ausgesprochen. Aber diese Einsicht ist jetzt unabhängig von Christo vorhanden. Sie allein, nur dieses Metaphysische, nicht das Historische macht selig; das Letztere macht bloß verständig. Die wirkliche Einh. mit Gott ist die Hauptsache, der Weg gleichgiltig; u. ob man sein Verdienst priese, wäre auch für Christus, wenn er wiederkäme, gleichgiltig, wenn er nur das Christenth. selbst in den Gemüthern der Menschen herrschend fände. — Was die spätere pantheist. Philos. über Christus zu sagen hatte ist im Wesentl. bereits vollständig enthalten in Schellings Vorless. über die Methode des akad. Stud. 1802 (8. u. 9. Vorl.): Die Menschwerdung Gottes ist nicht, wie die Theologen thun, empirisch zu nehmen, daß Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschl. Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott außer aller Zeit ist, sondern sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist nur der Gipfel und dadurch wird er der Anfang derselben in der Erscheinung, denn keiner vor ihm hat das Unendl. auf solche Weise geoffenbart. Die Hindus mit ihrer Lehre von den vielen Inkarnationen zeigen mehr Verstand von der Sache als die christl. Lehrer mit ihrer einmaligen. Ebenso ist nach Hegel der Begriff Christi nicht die Einh. Gottes u. dieses einzelnen Menschen, sondern Gottes u. der Menschh. überhaupt. Nur der Standpunkt der niedern Vorstellung, welcher es um die sinnl. Gewißh. zu thun ist, faßt diese Einh. als einzelne in der Person Jesu. Was als wirklicher Inhalt des Selbstbewußtseins Christi anzusehen sei, ist eine bloß histor. Frage. Es war Strauß' Verdienst, dieß als eigentl. Meinung des hegel'schen Systems mit Evidenz herausgestellt zu haben. Vgl. außer seiner Glaubenslehre II, 209 ff. bereits u. besonders seine Schlußabhandlung zu seinem Leben Jesu: Das sei nicht die Art wie die Idee sich zu verwirkl. pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abzudrücken; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. „Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche gesetzt wird. — Die Menschh. ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichk. entäußerte unendl. u. der seiner Unendlichk. sich erinnernde endliche Geist. — Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung wird der Mensch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschh. in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichk. u. Sinnlichk. der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschl. Lebens der Gattung theilhaftig. Dieß allein ist der absol. Inh. der Christol.; daß dieser an die Person u. Gesch. eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehört nur zur geschichtl. Form dersel-

ben". Vergebens versuchte die Rechte der hegel'schen Schule, Marheineke, Daub, Rosenkranz, Göschel, Schaller u. s. w. jene allgem. Idee zugl. als einzelne geschichtl. Wirklichkeit in Jesu, diesen als den Gottmenschen zu fassen und aus den Prinzipien des hegel'schen Systems selbst einen einzelnen Gottmenschen als nothwendig zu deduziren, sofern die Idee im Einzelnen erscheinen (Rosenkranz), oder der Gattungsbegriff der Menschheit in einer einzelnen Persönlichkeit Personifikation finden (Göschel), oder die Idee der Versöhnung oder der Gottmenschheit sich damit zu verwirklichen beginnen müsse, daß sie in einem Einzelnen, als ihrem Träger, alle ihre Kraft u. Fülle zusammendränge (Schaller) — wobei aber sowohl die hegel'sche Grundansch. vom Verhältn. v. Idee u. Wirklichkeit verletzt, als auch eine absol. Bedeutung Christi u. ein wirkl. Gottmensch nicht gewonnen wird.

Den Anfang der Rückkehr zur kirchl. Christologie, aber auf den Bahnen des modernen Denkens, bezeichnet Schleierm. Schl. sucht die Person Christi vom relig. Bewußtsein aus zu gewinnen. Die Kräftigung unsres Gottesbewußtseins, welche wir in der christl. Gemeinschaft erfahren, weist zurück auf einen entsprechenden Anstoß der von Christo muß ausgegangen sein, so daß also in ihm das Gottesbewußtſ. als in absol. Kräftigk. vorhanden d. h. als eine eigentl. Gegenwart Gottes in ihm angenommen werden muß. Also „mußte er als geschichtl. Einzelwesen zugl. urbildlich sein d. h. das Urbildl. mußte in ihm vollk. geschichtl. werden u. jeder geschichtl. Moment dess. zugl. das Urbildl. in sich tragen" (Glbsl. II, §. 93). Dadurch ist er die Verwirklichung des religiös-sittl. Urbilds der Menschheit, also von unsündl. Vollkommenheit (das ist seine Gottheit), somit die Vollendung der Schöpfung. So ist Christus das höchste Erzeugniß der Menschheit, eine ursprüngl. That der menschl. Natur, wie andrerseits Produkt schöpferischer Thätigkeit Gottes, u. beides ist im Grunde dasselbe. Das aber kann er sein, auch wenn er nicht bloß vom Weibe geboren, sondern auch vom Manne erzeugt ist. Die Auferstehung ist nicht dogmat. nöthig. Die Himmelfahrt ist nicht bloß dogmat. unnöthig, sondern auch histor. viel weniger verbürgt als jene. — Hier fehlt die eigentl. Menschwerdung des Sohnes Gottes; die Trin. ist fabell. gedacht d. h. verneint. Der ganzen Theorie fehlt das volle Bewußtsein der Sünde u. der Nothwendigkeit einer obj. Sühne u. Versöhnung.

Von Schleierm. ging in die neuere Theologie die Idee Christi als des idealen Menschen über, welche man zu der des Gattungsmenschen erweiterte u. mit dem kirchl. Dogma vom Gottmenschen mannigfaltig zu kombiniren suchte, gewöhnlich so, daß man eine absol. Nothwendigkeit der Menschwerdung (auch abgesehen von der Sünde) zur Realisirung der Menschheitsidee lehrt. — Dorner läßt den Logos sich an den Menschen Jesus allm. mittheilen u. so die Einh. der göttl. u. menschl. Natur in Chr. werden, so daß der Gottmensch nicht der Anfang sondern das Resultat seines irdischen Lebens ist. Vgl. seine Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi, Schlußabh. II, 1198 ff. Dagegen Thomas. II, 192 ff.

In engerem Anschluß an die Kirchenlehre suchen die sog. Kenotiker das christol. Problem zu lösen, indem sie eine Selbstentäußerung des Logos bei der Menschwerdung lehren. Während näml. die altkirchl. Dogm. als das subj. quo exinanitionis bloß die menschl. Natur Christi bezeichnet hatte, will Thomas.

jene vor allem auf die relat. (nicht die imman.) Eigenschaften der göttl. Natur oder viell. besser auf die Weltstellung des Sohnes Gottes bezogen wissen. Aehnl. lehren Sartor., Liebner, Hofmann u. s. w., während Geß (Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewußts. Chr. u. s. w. 1856) jene Selbstentäußerung auch auf die imman. Eigenschaften ausdehnt u. so das innertrin. Leben selbst dadurch affizirt werden läßt: der Gottessohn ist so zum Menschen geworden, daß der Logos zur menschl. Seele wurde u. s. ewiges Selbstbewußts. u. s. ewiges Wollen erlöschen ließ, um es als menschl. sich entwickelndes zu s. Zeit wieder anzuknüpfen, so daß das ewige Einströmen der Lebensfülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines ird. Wandels stille steht. Dagegen machte Dorner die Unveränderlichkeit Gottes geltend, Jahrbb. für deutsche Theol. I, 2, 373 ff. II, 3, 579 ff. III, 3, 440 ff. Aber dieser Einwand trifft nicht, wenn die Kenose nur auf die geschichtl. Weltstellung des Sohnes bezogen wird. Eine solche Kenose aber ist nöthig, um ein wahres Menschenleben Jesu zu ermöglichen. Phil. dagegen hat (IV, 1, 366 ff.) mit scharfer Bestreitung dieser Fassung der Kenose die altdogm. Lehre erneuert, Kahnis (III, 345) die Entäußerung auf den „Gebrauch" „seiner göttl. Person u. Natur" beschränkt.

2. Das mittlerische Werk.

§. 53. Das Mittleramt Christi. Munus triplex.

Der gottmenschlichen Person Jesu Christi entspricht sein mittlerisches Werk, welches sich in der dreifachen Thätigkeit des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes, zur Bezeugung des Heils im Wort, Verwirklichung desselben im Versöhnopfer und Aneignung desselben in seinem Reiche, vollzieht.

1. Jesus ist der **Mittler**, ὁ μεσίτης schlechthin 1 Tim. 2, 5. Als solcher hat er ein Werk: die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes u. der sündigen Menschheit. Die Ausrichtung dieses Werkes ist sein Amt.

Der Eintritt in das Amt geschah nach dem biblischen Bericht durch die Taufe, welche dadurch Jesu späteres Leben von dem früheren abscheidet. Die Taufe ist obj. Ausrüstung zu s. Beruf durch den Geist des Berufs Ap.-G. 10, 38. Seitdem ist Christus ὁ παῖς τοῦ θεοῦ Ap.-G. 3, 13. 26. Als solchen hatte er sich dann zu bewähren in der Versuchung (Hebr. 4, 15). Vgl. Nebe, Die Versuchung des HErrn eine äußere Thatsache. 1857.

Kirchenlehre. Officium Christi consistit in opere mediatoris inter deum et homines, quod est finis incarnationis. Gerh. III, 576. Christus est mediator secundum utramque naturam. In utraque, cum utraque et per utramque naturam omnia perfecte executus est, tam acquirendo, quam applicando et etiamnunc exsequitur quae ad salutem nostram requiruntur, Qu. III, 212. Gegen Osiander u. Stancarus, welche das mittlerische Werk Christi auf die beiden Naturen vertheilten, schon F. C. III, 3. p. 584. Utraque enim natura concurrit ad functionem mediatoriam, non confuse sed distincte et salvis

manentibus utriusque proprietatibus, nec tamen seorsim sed cum communicatione alterius. Qu. l. c.

2. **Das dreifache Amt.** Holl.: Officium Christi mediatorium est, quo Christus inter deum offensum hominemque peccatorem medias agit partes, foedus gratiae inter utrumque sanguine et morte sua sanciendo, sancitum evangelio suo declarando et peccatori offerendo, oblatum regimine potentissimo confirmando et conservando. Qu. III, p. 212: Officium Christi alii triplex faciunt, proph., sacerd. et regium, alii duplex, propheticum sacerdotali includentes, cum sacerdotis non tantum sit sacrificare, orare, intercedere et benedicere, sed etiam docere; a plerisque tamen retinetur tripartita distinctio. Diese Dreitheilung entspricht der dreifachen Berufsstellung des Menschen auf Erden, ferner der vorbildl. Geschichte (den drei großen Zeiten Israels und den vorbildlichen Trägern des Heilsberufs), sowie der Weissagung des A. T. Der Prophet: Deut. 18, 15, bes. Jes. 40 ff. Der König: in der david. Verheißung 2 Sam. 7, besond. Ps. 110 u. s. w. Mich. 2, 13. 5, 3 ff. Der Priester: Ps. 110. Die Doppelkrone: Sach. 6, 9—15. So schildern auch die Evv. zuerst die proph. Thätigkeit Jesu (bes. Matth.; vgl. auch Hebr. 2, 3); dann sein priesterl. Opferleiden (vgl. auch Hebr. 7 ff.); endlich seinen Uebergang zu königl. Herrlichkeit. In Folge dessen war diese Dreitheilung schon früher in der kirchl. Lehre angebahnt. Euseb., H. eccl. I, 3. Demonstr. evgl. IV, 15. Cyr. v. Jerus., Catech. X, 14. XI, 1. Aug., De civ. X, 6. Petr. Chrysolog., Serm. LIX (zum 2. Art.): ab unctione Christus, Jesus vocatus est a salute, quia et unctio, quae per reges, prophetas et sacerdotes olim cucurrerat in figuram, in hunc Regem regum, Sacerdotem sacerdotum, prophetarum Prophetam tota plenitudine spiritus divinitatis effudit. Ebenso im M.-A. bei Thom. Aqu. u. s. w. (s. Cramers Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. VII. S. 591 ff.). Nicht minder liegt sie vielfach den Ausführungen Luthers zu Grunde, wurde von Calvin in die Dogmatik eingeführt Instit. II, 15 und war in der luth. Dogm. von Gerh. (II. p. 527 sqq.) bis auf Ernesti herrschend, der durch s. Abh. De offic. Chr. triplici (Opp. thl. p. 413 sqq.) diese Lehrform als eine bildl. u. willkürl. auflöste, bis sie Schleierm. II. §. 102 wieder zur Geltung brachte (Nitzsch, §. 132. Lange, Pos. Dogm. §. 74. S. 793 ff. u. s. w.).

§. 54. Munus propheticum.

In den Dienst des Heilswerkes Gottes getreten hat Jesus Christus von dem Heil als die persönliche Spitze der alttestamentlichen Prophetie und als die vollkommene Offenbarung der göttlichen Wahrheit abschließendes Zeugniß abgelegt zum Behuf des Glaubens.

1. **Schrift.** Deut. 18, 15: die Israel verheißene proph. Offenb. findet ihr Ziel in e. abschließenden Träger ders. Der Knecht Jehovas im 2. Th. des Jes. ist als prophetischer gedacht, dessen Leben aber (Jes. 53) durch priesterl. Selbstopferung hindurch in königl. Herrlichk. übergehen soll. — Das proph. Zeugniß des Täufers setzte Jesus fort, dessen Aufgabe ist das Evang. zu predigen Mark. 1, 38 (Jes. 61, 1. Luk. 4, 18 ff.); als der Prophet (Galiläas) mächtig von Wort u. That besonders

Matth. 5 ff. geschildert u. als solcher bekannt Luk. 24, 19, gewöhnlich der „Lehrer" genannt Joh. 11, 28; wozu vgl. Luk. 9, 19 und Hebr. 2, 3. Er ist der Zeuge der Wahrh. Joh. 18, 37, dessen Worte Geist u. Leben sind Joh. 6, 63. 68. Sie stammen aus s. Gottesgemeinschaft Joh. 1, 18, aus Gott 7, 16. 8, 28. 12, 49. Der Inhalt seines Wortes ist die Verkündigung des Himmelreichs das mit ihm selbst herbeigekommen ist (Synopt., Matth. 13) u. der entsprechenden Gesinnung (Matth. 5 ff.), bestimmter: er selbst und das Verhalten des Glaubens gegen ihn (Joh.). Sein Wort ist so abschließender Art, daß der Geist den er senden wird und der in alle Wahrh. leitet, s. Wort zur Grundl. s. Belehrung haben wird, Joh. 14, 26. 16, 13 f.

2. **Kirchenlehre.** Officium propheticum est functio Christi *θεανθρώπου*, qua is ex sacrosanctae trinitatis consilio divinam de redemtione et salute hominum voluntatem sufficientissime nobis revelavit, ea seria intentione, ut in universum omnes ad agnitionem veritatis coelestis perveniant, Qu. III, 212. Voluntas dei — complectitur primario et principaliter doctrinam evangelii (Joh. 1, 17. Jes. 61, 1. Matth. 11, 5), secundario vero legem, uti et ipsum verbum dei revelatum in legem et evangelium dispertitur. — In specie consistit hoc munus: a) in plenaria doctrinae evangelicae, umbris typisque legalibus olim involutae expositione sive in concione de gratuita promissione remissionis peccatorum, justitiae et vitae aeternae per et propter Christum —, b) in legis assertione et vera interpretatione, Qu. III, 217. — Veterem legem moralem Christus neque abrogavit, neque mitigavit, neque perfecit, cum sit perfectissima (Ps. 19, 8), eandem tamen a corruptelis Pharisaeorum vindicavit et solide interpretatus est (Matth. 5, 21 ff.). Proinde Christus non est novus legislator (gegen die Röm.), sed legis veteris interpres et vindex, Holl. — Da man das proph. Amt Christi auch auf die Gegenwart ausdehnte, so lehrte man: Christus fungitur officio prophetico immediate et mediate; jenes auf Erden, dieses vom Himmel aus durch das kirchliche Amt; immediate, quando ipse *αὐτοπροσώπως* in propria persona ecclesiam suam tempore ministerii per triennium et semestre docuit et informavit suosque discipulos futuros ecclesiae catholicae doctores instituit; mediate, quando vicaria opera usus est apostolorum et eorum successorum, per quos Christus docendi munus continuavit, adhuc continuat et ad finem usque mundi continuabit, Qu. u. die meisten DD. Dagegen beschränkt Calov Syst. L. VII, 482 mit Recht das offic. proph. auf ea quae Christus in diebus carnis docuit; ebenso Baier. Vgl. Thomas. III, 1. S. 5.

§. 55. Munus sacerdotale. Die Schriftlehre von der Versöhnung.

Was im allgemeinen sittlichen Bewußtsein liegt und im Opferkultus aller Völker sich ausspricht, daß die Sünde Strafe als Folge und die Vergebung der Sünde Sühne als Voraussetzung fordert, das hat in Israel einen von Gott geordneten Ausdruck im Sühnopfer gefunden, dessen Aeußerlichkeit aber über sich selbst hinauswies auf eine persönliche Erfüllung im leidenden Knecht Gottes. Dieß Vorbild hat sich erfüllt in Jesu Christo, der, was die Sünde der Menschheit

ihm anthat, in seinen Willen aufnahm und zum büßenden und sühnenden Leiden für die Menschheit machte. In diesem Sinn hat dann die apostolische Lehre den Leidensgehorsam und den Kreuzestod Jesu Christi verstanden und gedeutet als das von Gott geordnete und seinem Willen entsprechende, für die sündige Menschheit eintretende und sie mit Gott versöhnende Sühnopfer des Mittlers.

1. **Das allgemein menschl. sittl. Bewußtsein** läßt mit der Sünde die Schuld verknüpft, durch diese aber Strafe gefordert und die Vergebung durch Sühne bedingt sein. In diesem sittl. Bewußtsein des Menschen spricht sich das ewige Gesetz der Gerechtigkeit aus. Dieß findet auch auf dem Gebiete des Heidenthums statt. Vgl. Nägelsb., Nachhom. Theol. 338 ff.: „Das Wesen der Strafe beruht in der Vergeltung u. die Vergeltung ist ein Grundgesetz der Weltordnung", „in der Vergeltung aber liegt die sühnende Kraft der Strafe". „Dieses Bewußtsein von der Natur der Sünde, vergolten sein zu wollen, die Gewißh. göttl. Strafgerechtigkeit erzeugt in Verbindung mit der Selbstüberführung des Sünders durch das Gewissen das Verlangen nach Sühnung", welches im Sühnopfer eines geschlachteten Thieres vollzogen wird, aber ohne daß dieses stellvertretende Bedeutung hat; wohl aber kennt der Grieche die stellvertretende Genugthuung in der Form: unum pro multis dabitur caput (Virg. Aen. 5, 815), im Menschenopfer. Vgl. noch v. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen u. Römer und ihr Verhältniß zu dem auf Golgatha. 1841.

Stahl, Fundam. e. christl. Philos. S. 146: „Es ist das ewige Gesetz der Gerechtigkeit, daß auf das Böse — Sünde bez. Verbrechen — die Strafe folge unabwendbar; das bekundet jedes unbefangene Bewußtsein". S. 156: „Auf dem sittl. Gebiete gibt es aber noch einen anderen Weg der Gerechtigkeit genug zu thun — das ist die Sühne. Ihre allgemeinste Natur, durch die sie sich von der Strafe unterscheidet, besteht in ihrer Wirkung: der Versöhnung, daß hier die sittliche Macht nicht bloß äußerl die Herrschaft ihres Willens geltend macht durch Vertilgung oder Leiden des Frevlers, sondern sich innerlich wieder mit ihm einigt, ihn in ihr Reich wieder aufnimmt". S. 158: „Die Sühne als eine freiwillige Dahingabe des Lebens kann nicht geleistet werden von dem der sein Leben verwirkt hat", sondern nur von einem „Schuldlosen, der aber in irgend einer Beziehung als eins mit ihm gilt. So die Sühne für die Familie, für das Volk, für die Vorfahren auf dem Thron". „Die Unfähigkeit des Schuldigen zu eigner Sühne spricht sich auch in der griech. Göttersage aus, nach welcher, wenn ein Heros Blutschuld auf sich geladen, nur irgend ein Gott ihn wieder sühnen kann mit den verletzten Göttern. Desgleichen in allen Culten des Alterthums kann die Sühne für den Schuldigen nur durch den gottgeweihten Priester vollzogen werden".

2. **Die alttest. Lehre vom Opfer.** Literatur: Bähr, Symbolik des mos. Kultus II. 1839. Einseitige Polemik gegen die einseit. jurist. Fassung. Wogegen Kurtz, Das mos. Opfer. Ein Beitr. zur Symb. des mos. Kult. 1842. Dass. Neue Ausarb. 1863. Tholuck, Komm. zum Hebrbr. Beil. 2. Hengstenberg, Das Opfer. Vortrag. Ev. K.-Zeitg. 1852. Nr. 12—16. Neumann, Die Opfer des A. B. Deutsche Ztschr. für christl. Wissensch. 1852 f. Hofmann, Schriftb. II, 1.

S. 214 ff. Delitzsch, 2. Schlußbetrachtung zu s. Komm. zum Hebrbr. S. 708 ff. Ebrard, Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. 1856. Kliefoth, Liturg. Abh. IV, 1. Keil, Handb. d. bibl. Archäol. I, 191 ff. Kahnis, Dogm. I, 270 ff. Bes. auch Oehler in Herz. Real-Enc., Opferkult. des A. T. X, 614—652.

Die Bezeichnungen für das Opfer: als Darbringung einer Gabe מִנְחָה Gen. 4, 3, aber in den Opfergesetzen nur v. Speise- u. Trankopfer, gewöhnl. קָרְבָּן (Mark. 7, 11 κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον); sofern es im Feuer aufgeht אִשֶּׁה; das Brandopfer עֹלָה, auch כָּלִיל; das Heilsopfer שֶׁלֶם, זֶבַח שְׁלָמִים, LXX εἰρηνικὴ θυσία, σωτήριον; das Sündopfer חַטָּאת, das Schuldopfer אָשָׁם.

Das vormosaische Opfer. Das Opfer ist Verkörperung des Gebets, sachliche Selbstdargabe an Gott. Insofern liegt im Opfer ein stellvertretendes Moment. Indem der Opfernde seinem Opfer e. Beziehung auf s. Sünde u. das dadurch gestörte Verhältniß zu Gott gibt, bekommt das Thieropfer eine deklarator. Bedeutung, sofern der Opfernde dadurch s. Urtheil über s. Sünde thatsächlich ausspricht, und damit zugl. e. noch entschiedener stellvertretendes Moment, sofern das Leben des Thiers das Leben des Menschen repräsentirt. Abels und Noahs Opfer sind Dank- u. Bittopfer zugleich, nicht bloß in Bezug auf das irdische Leben, sondern auch in Bezug auf die Sünde und das Verhältniß zu Gott, haben also das Bewußtsf. der Gnade u. Versöhnungsbedürftigk. mit zur Voraussetzung. Mit dem Brandopfer der patriarch. Zeit (u. im Buche Hiob) verband sich ein propitiator. Moment. Aber ein eigentliches Sühnopfer ist noch nicht vorhanden, sondern tritt erst mit dem Gesetz (der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und dem Bundesverhältniß zu Gott) ein.

Das mosaische Opfer. Den Uebergang bildet das Bundesopfer Mosis Ex. 24, bei welchem das vom Bundesmittler im Blute dargebrachte reine Leben zwischen Gott u. das Volk sühnend ins Mittel trat. Durch das Gesetz wurde eine priesterl. Mittlerschaft u. stetige Versöhnungsordnung gestiftet, welche den ganzen Kultus durchdringt, da der Mensch nie ohne vorangegangene Sühne Gott soll nahen dürfen. Diese Sühne u. Versöhnung wird im Opfer nicht bloß abgebildet sondern vielmehr mittelst dess. vollzogen — aber nur eben für das theokrat., nicht für das innerlich persönliche Verhältniß zu Gott (Hebr. 9, 9. 13. 14. 10, 3. 4. Thomas. III, 1, 45). Durch die Handauflegung (welche nicht Sündenimputation ist) substituirt der Opfernde das Thier für seine Person. Die Schlachtung (nie „Tödtung" genannt) — bei Privatopfern durch den Opfernden selbst, bei Opfern für das ganze Volk durch den Priester, beim Altar — ist nicht poena vicaria, sondern soll auf dem Wege des durch die Sünde bedingten Todes das Blut (= Seele) gewinnen, welches zum Mittel der Sühnung dient (Lev. 17, 11), dadurch daß es an die Stätte Gottes (Altar, Kapporeth) gebracht wird und so zwischeneintritt zwischen die Sünde u. Gott und jene vor Gott zudeckt (כִּפֵּר — dieß geht über in die Bedeutung des λύτρον —), wodurch der Sünder geschützt ist u. Gotte nahen darf. Gegen die jurid. Auffassung, wonach das Opferthier mit seinem Leben die verdiente Strafe des Opfernden erleidet, spricht daß der sühnende Akt nicht die Schlachtung, sondern die Blutdarbringung ist. Für den böswilligen Frevler gibt es kein Opfer, sondern nur Strafe, das sühnende Opfer aber ist (relat.) Gegensatz

zur Strafe u. für den der die Gnade sucht. Vielmehr ist es die durch den Tod hindurch sich vollziehende Selbsthingabe des Lebens welche Gott im Opfer begehrt u. für welche das Opferthier stellvertretend eintritt, dessen reine Seele die sündige Seele des Menschen deckt. Aber durch die symbol. Substitution u. die Inkongruenz zwischen Mittel und Zweck ist das Ganze nur Abbildung der zukünftigen Wahrh.

Das Leiden der Frommen von Abel an und der Berufsträger, wie David Ps. 22, — welches das Moment der Willigkeit hinzufügt, womit das Erleiden durch die Sünde aufgenommen wird — wird zum Vorbild des Leidens des zukünftigen Gerechten und Heilsmittlers, und darauf ruht die proph. Weissagung vom Leiden des Knechtes Gottes, welche Jes. 53 ihren neutestamentlichsten Ausdruck findet: In dem Leiden, welches Gott selbst durch die welche ihn mißhandeln über ihn verhängt, trägt er unsre Sünden um für sie zu büßen, aber auch um durch diesen sühnenden Tod zur Herrlichk. überzugehen. Sach. 12, 10 erscheint die Tödtung des Hirten Israels als ein Frevel des Volks wider Jehova selbst.

3. Die evangelischen Aussagen über Jesu Leiden. Das Wort. Die Weiss. Simeon's Luk. 2, 34 f. und des Täufers Joh. 1, 29; aber auch Jesus hat s. Leiden vorhergesagt: 1) als s. freie Liebesthat Joh. 10, 11. 15. 17 — er gibt s. Leben dahin, die Andern zu erretten (*ὑπέρ*) —; als ein *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Matth. 20, 28. Mark. 10, 45, entw.: anstatt daß viele den Tod erleiden, oder: um durch diesen Preis, welchen er zahlt, viele zu erlösen (vgl. hiezu z. B. Matth. 3, 38 Auge um Auge u. s. w.); 2) als das Leiden das er erfährt: eine Erhöhung (zunächst ans Kreuz) Joh. 3, 14, ähnlich 8, 28. 12, 32, und in den Voraussagungen seines Todesleidens; am bedeutungsvollsten aber spricht er von seinem Versöhnungstod bei der Einsetzung des h. Abdm., als des neutest. Passah Mark. 14, 24: *τὸ αἷμά μου, τῆς* (Matth. *καινῆς*) *διαθήκης, τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν* (Matth. *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυν. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*): die Sünde wird durch seinen Opfertod gesühnt und so vergeben, und hierauf ruht die neue Gottesgemeinschaft der Gemeinde.

Die Geschichte. Das Leiden in Gethsemane: ein Grauen Jesu vor dem was ihm bevorstand, hervorgerufen durch das willenlose Hingegebensein an die Macht der Finsterniß, deren Stunde jetzt ist, u. die beginnende Gottverlassenheit unter der er schier erliegen wollte (vgl. Hebr. 5, 7). Nach Gottes Willen war dem Satan gegeben, ihn ebenso beim Beginn seines Leidens zu versuchen wie vordem beim Beginn seines Wirkens (vgl. Luk. 4, 13 *ἄχρι καιροῦ*. Joh. 14, 30). Die Gottverlassenheit am Kreuz Matth. 27, 46 ist zwar nicht wirkliche Verstoßung aus der Gemeinschaft Gottes, die unmöglich war, wohl aber ist Gott Jesu äußerl. u. innerl. so ferne getreten, daß er nach ihm schreien muß u. sich an keinerlei Erfahrung seiner Liebe halten kann, sondern auf bloßen Glauben reducirt ist.

4. Die apostolischen Aussagen über Jesu Leiden. Christus ist der Messias u. s. w. nicht bloß trotz seines Todes (— so in den ersten Reden in der Ap.-G. —), sondern gerade durch s. Tod (— so bes. Paulus —). Wenn nach 1 Kor. 1, 17. 23 das Kreuz Christi der wesentl. Inhalt der apost. Verkündigung ist, so muß es die Quelle des Heils der Versöhnung und Sündenvergebung sein. Christus als das

rechte Passah 1 Kor. 5, 7 ist in seinem Tod das Mittel der Erlösung, u. hat nach 1 Kor. 10, 16. 11, 24—26 durch dens. den neuen Bund gestiftet. Eingehender handelt der Ap. vom Tode Christi 2 Kor. 5, 15: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*: sein Tod gilt in Gottes Augen als unser Aller Tod, so daß damit V. 17 für uns Alle das Alte abgeschlossen und ein Neues (näml. ein neues Verhältn. zw. Gott u. uns) geworden ist; denn V. 19. *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* (*καταλλ.* das gestörte richtige Verhältniß wieder herstellen, Röm. 5, 10. Eph. 2, 16. Kol. 1, 20, vgl. auch 1 Kor. 7, 11; also hier: das alte Verhältniß der Entfremdung umsetzen in das neue Verhältniß der Gnadengemeinschaft) *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*. Dieß aber ist dadurch ermöglicht, daß Gott unsre Sünden (in ihrer Wirkung) auf Christum übertrug, um seine Gerechtigkeit auf uns zu übertragen: V. 21 *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*, unsre Sünde ist ihm also imputirt u. an ihm heimgesucht worden (worin also das Moment der Stellvertretung u. der Strafe liegt). Diese Uebertragung unsrer Sünde fand Statt in dem Fluchopfer seines Todes am Kreuze Gal. 3, 13: Christus hat uns (zunächst Israel — aber mit der Wirkung daß der Segen auf die Heidenwelt übergehen sollte) vom Fluch (den das Gesetz über die Uebertreter verhängt) losgekauft (indem er sich's sein Leben kosten ließ), dadurch daß er für uns zum Fluche ward: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* (indem er den Fluch des Gesetzes an sich erfahren hat als ein ans Holz Gehängter); denn verflucht ist Jeder der am Holze hängt (nach Deut. 21, 23 *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ* u. s. w., d. h. der von Gott verhängte Gesetzesfluch vollzieht sich an Jedem u. s. w.). So ist also Christus für uns zum Sünder und verfluchten Missethäter geworden, ohne daß er es doch war und eben weil er es nicht war. Deßhalb erfüllt sich die Idee des **Opfers** im Tode Christi als dem rechten **Sühnopfer** Röm. 3, 25 *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* — darin eine *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*: doppelseitig, indem er die Sünde in Chr. strafte und zugleich vergab. Die Freiwilligkeit der Selbstdargabe ist Eph. 5, 2 hervorgehoben; seine That in s. Opferleiden 1 Petri 2, 24 (er hat unsre Sündenschuld sich auflegen lassen u. sie als das damit beladene Opfer auf den Altar des Kreuzes getragen, um sie da zu sühnen); das Werthvolle dieses Opferlamms und seines Todes 1 Petri 1, 19. Sonst ist es der **Hebrbr.** welcher Christi Tod unter den Gesichtspunkt des Opfers stellt. Christus ist der hohepriesterl. Vertreter der Gemeinde, leidensweise zum Hohenpriester geworden 2, 17 f. 5, 1 ff., das höhere Gegenbild des aaron.; sein Opfer ist die Gehorsamsthat seines Selbstopfers im Tode 5, 7. 8. 9, 14 *ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* — im Tode, weil er in die Gemeinschaft der todverhafteten Menschheit eingetreten war und eintreten mußte; um ihr Stellvertreter u. Hoherpriester zu sein 2, 10 ff. 5, 1 ff. Sein Tod als sühnender Opfertod ist die Herstellung der Sündenvergebung 1, 3. 8, 12, 9, 26. 28, ein für allemal, u. dadurch der rechten Gottesgemeinschaft 10, 10. 12. 14. 17. Was aber dieser *προσφορὰ τοῦ σώματος* 10, 10 solche Bedeutung und Wirkung verleiht, ist einers. sein Willensopfer des Gehorsams im Leiden 10, 5 ff., also ein persönl. Opfer, darum von Wirkung für das persönliche Verhältniß zu Gott 9, 14,

andrers. seine Person, welche Trägerin eines ewigen Lebens 7, 16. 9, 14, darum das Mittel für eine ewige Erlösung 9, 12. 15 ist.

Durch die Verbindung des aktiven Moments mit s. Leiden tritt das Ganze unter den Gesichtspunkt des *Gehorsams* Röm. 5, 19. Gehorsam gilt von Chr. Berufserfüllung überhaupt Joh. 4, 34 u. ist in diesem Sinne heilswirksam, wie u. weil diese es ist; gilt von s. Leiden speziell Phil. 2, 6 ff. u. macht dieses dadurch zu s. persönl. That. Denn seinen Berufsgehorsam hat er wie vorher in s. Thun, so nun in s. Leiden zu bewähren u. beweisen gehabt Hebr. 5, 8. Diesem Berufsgehorsam ordnet sich s. allgem. menschl. Gehorsam gegen Gottes Willen überh. u. sein speziell isr. Gesetzesgehors. Gal. 4, 4 unter. Darin besteht s. *Gerechtigk.* (Matth. 3, 15) die uns imputirt wird Röm. 5, 18 ff.

Die *Bedeutung* dieser Heilsthat Christi wird in der Schrift durch die Begriffe der Stellvertretung, Sühnung u. Versöhnung näher bestimmt. Die *Stellvertretung* kommt nicht direkt zum Ausdruck (das Verständniß des ἀντί Matth. 20, 28 u. 1 Tim. 2, 6 ist fraglich) liegt aber der ganzen Anschauung u. Darst. (u. dem ὑπέρ) zu Grunde (vgl. bes. 2 Kor. 5, 21). Denn Christi Person und darum auch s. Thun u. Leiden ist stellvertretend: er ist der Menschensohn u. als Adams Gegenbild die Zusammenfassung der Menschh. Röm. 5. 12 ff., also unser Repräsentant: darum gilt was er gethan u. gelitten für uns Alle: 2 Kor. 5, 15 εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Röm. 5, 6 ff. Christus ist für die Gottlosen gestorben die den Tod verdient hatten, 1 Petr. 3, 18 δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, indem er unsre Sünde auf sich genommen hat um sie von uns wegzunehmen Jes. 53, 4. 1 Petr. 2, 24, und Gott sie an ihm heimsuchte 2 Kor. 5, 21, so daß in ihm, als unsrem Repräs., die Erlösung u. Versöhnung u. s. w. geschehen u. vorhanden Röm. 3, 24. Eph. 1, 4. Kol. 1, 14 u. s. w. u. er selber unser Friede ist Eph. 2, 14. Die Heilsthat des Stellvertreters aber wird zunächst bildl. als *Loskaufung* bezeichnet, ἀπολύτρωσις Röm. 3, 24. 1 Kor. 1, 30. Eph. 1, 7. 14. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 15 (λύτρωσις Hebr. 9, 11), indem er durch das λύτρον (Matth. 20, 28. Mark. 10, 45; ἀντίλυτρον 1 Tim. 2, 6) seines Lebens, das er sich hat kosten lassen, oder seines Blutes, das er vergossen hat (Röm. 3, 25. 5, 9. Eph. 1, 7. Hebr. 9, 12 u. ö. bes. 1 Petr. 1, 19), uns losgekauft hat (ἐξαγοράζειν Gal. 3, 13. 4, 5 λυτρόω Luk. 24, 21. Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18) von der Schuldhaft Gottes in der wir uns befanden. Gleichbedeutend mit dem bildl. Ausdruck der Loskaufung ist der eigentliche Ausdruck der *Sühnung*: ἱλάσκεσθαι Hebr. 2, 17. ἱλασμός 1 Joh. 2, 2. 4, 10. ἱλαστήριον Röm. 3, 25. Das Obj. von ἱλασκ. ist nicht Gott (wie im klass. Sprachgebr.) sondern die Sünde, Gott vielm. das Subj. (vgl. Delitzsch zu Hebr. 2, 17), weil nicht die Menschen ihre Sünde wieder gutmachen können, sondern Gott selbst es thun muß. Der allgem. Begr. der Sühnung ist die Tilgung der Schuld (Kol. 2, 14) durch eine gutmachende Leistung an Gott, wodurch s. Zorn gestillt u. Gott gnädig wird, vgl. Num. 17, 11. Diese sühnende Leistung war Christi Lebenshingabe. Die Wirkung derselben ist die *Versöhnung* καταλλαγή, ἀποκαταλλαγή, Wandelung des Feindschaftverhältnisses in das der Friedensgemeinschaft (ποιεῖν εἰρήνην). Auch hier ist Gott das Subj., daher heißt es nicht: Gott ist mit uns versöhnt worden, sondern: Gott versöhnte sich die

Welt 2 Kor. 5, 19. Kol. 1, 20; oder wir sind durch Chr. mit Gott versöhnt worden Röm. 5, 10, Eph. 2, 16 ἵνα — ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους (Heiden u. Juden) ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ, so daß wir nicht mehr unter dem Zorn Gottes sind u. die ἔχθρα der εἰρήνη gewichen ist. Die Folge davon ist, daß wir in Christo die Sündenvergebung finden können 2 Kor. 5, 19. Eph. 1, 7, wenn wir nur auf die in Christo vorhandene Versöhnung eingehen 2 Kor. 5, 20.

§. 56. Munus sacerdotale. Die Kirchenlehre von der Versöhnung.

Vgl. bes. Thomasius III, 1. S. 169—351. Außerdem Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entw. v. d. ältesten Zeit bis auf die neueste, 1838. — Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrh. 1832. — Philippi, Der thätige Gehorsam Chr. 1841. — Schöberlein, Ueber die christl. Versöhnungsl., in Stud. u. Krit. 1845. — Ders. in Herz. R. Enc. XVII, 87—143: Versöhnung. — Geß, Die Nothwendigk. des Sühnens Chr., Jahrbb. für deutsche Theol. 1859. — Ritschl, Studien über die Begr. v. d. Genugth. u. s. w ebendas. 1860. — Weber, Vom Zorn Gottes. 1862. — Kahnis II, 235 ff.

Die Kirche war zwar in ihrem Glauben stets der Versöhnung im Tode Christi gewiß, aber in ihrer dogmatischen Reflexion war sie lange schwankend geblieben und über eine unklare Verbindung der Idee des Opfers mit der halbwahren Idee einer Erlösung vom Satan nicht hinaus gekommen. Erst Anselm wies die innere Nothwendigkeit des Todes Christi durch eine Theorie nach, welche auf den Begriffen der Schuld und der Genugthuung ruht. Das reformatorische Bekenntniß (Conc. F.) erweiterte dann die einseitige Betonung des passiven Gehorsams durch die Hinzunahme des aktiven, und die Dogmatiker suchten den Einwendungen der socinianischen Verstandeskritik gegenüber die Nothwendigkeit beider d. h. der stellvertretenden Gesetzeserfüllung und des stellvertretenden Strafleidens nachzuweisen. Nachdem die folgende Zeit zuerst die Lehre vom aktiven, dann die vom passiven Gehorsam Christi beseitigt hatte, suchte die neuere positive Theologie beide wieder zu rechtfertigen, aber theilweise mit einseitiger Betonung des aktiven Gehorsams (Menken) und mit Ersetzung des juridischen Begriffes der Strafe durch den ethischen Begriff der Sühne (Stahl).

Die alte Kirche betonte zunächst mehr die Person als das Werk Christi und liebte es in der Person selbst die Versöhnung Gottes und der Menschheit zu schauen, die sich dann in s. Leben u. Leiden nur vollzogen. Die ältesten VV. bewegen sich wesentlich nur in den Schriftausdrücken, ohne theol. Reflexion. Noch Iren. sagt Haer. 1, 10: warum das Wort Fleisch geworden sei und gelitten habe gehöre unter die Probleme der theolog. Forschung, u. noch Greg. v. Naz. Or. 33 rechnet dieß unter die Gegenstände über welche das Rechte zu treffen nützlich, aber auch das Irren gefahrlos sei. Und bis auf Aug. herab wagte man nicht die absol. Nothwendigk. der Menschwerdung u. der Versöhnung durch das Todesleiden zu

behaupten (vgl. Thomas. Dogmatik III, 1. S. 173. 227). In der näheren theol. Fassung tritt das Heilswerk Christi unter den doppelten Gesichtspunkt der Erlösung vom Satan u. des Opfers.

Die Erlösung vom Satan wird bes. von Orig. so ausgeführt, daß Jesus dem Satan s. Seele als Lösegeld gab, der sie aber nicht zu halten vermochte; noch mehr Greg. v. Nyssa: die göttl. Natur Christi, durch die menschl. verhüllt, ward zum Angelhaken an dem der Satan zu s. Verderben anbiß: *τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους* (lüstern) *τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι* (Köder) *τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος* u. s. w. Aehnlich spricht auch Ambros. u. Leo I. v. e. fraus die dem Teufel gespielt wurde, u. bes. Greg. d. Gr.: in hamo eius incarnationis captus est etc. Aber dagg. Greg. v. Naz.: das Lösegeld sei nicht dem Teufel sondern Gott bezahlt worden. Ebenso Joh. Dam. Doch erhielt sich die allg. Lehre von der Erlösung v. Teufel auch in jener Vorstellung u. pflanzte sich herab bis auf Luther.

Als Opfer, womit sich in der Regel auch der Begr. der Stellvertretung verband, wurde Jesu Tod von Anfang an betrachtet. Justin verbindet mit der Opfervorstellung (Dial. c. 40. 111) Gal. 3, 13 (Dial. c. 95): die Juden haben den Fluch des Gesetzes auf Jesum gebracht, aber „der Vater wollte daß s. Christus für die ganze Menschheit den Fluch Aller auf sich nähme". Clem. Al., Coh. p. 86 Quis dives salv. p. 956: für Jeden von uns hat er sein Leben eingesetzt das an Werth Allen gleich war (vgl. Kahnis II, 237). Orig. hat die Opfertheorie sehr reich entwickelt (Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. S. 131 ff.): zu Röm. 3, 23: per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret deum Hom. in Num. XXIV, 1: propitiatio non fit nisi per hostiam. Dieß Opfer ist als stellvertretend gedacht: pro nobis qui debitores eramus, ne in aeternum biberemus, calicem illum bibit. Athan., De incarn. c. 20: *ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς*. C. Ar. I, 60: „Schuldbehaftet wurde die Welt vom Gesetze gerichtet, nun aber nahm der Logos in sich das Gericht auf und leidend am Fleische für Alle schenkte er Allen das Heil". Doch tritt die eth. Nothwendigk. dieses Leidens bei den griech. VV. nicht allg. u. entschieden hervor. Im Abendland ist Iren. am reichsten. Zu Grunde liegt s. tiefe Anschauung v. d. Person Christi: III, 17, 1 quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam i. e. secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Chr. reciperemus. So ist sein Tod allgem. giltige Erlösung v. Teufel (injuste hominem captivum duxerat inimicus. Chr. sanguine suo nos redemit) u. v. Tode (per passionem mortem destruxit), u. unsre Versöhnung mit Gott: V, 16, 3 „Wie wir im ersten Adam gesündigt haben, weil wir Gottes Gebote nicht hielten, so sind wir in dem zweitem Adam versöhnt worden, weil wir gehorsam wurden bis zum Tode; denn keinem Andern waren wir Schuldner als dem, dessen Gebote wir v. Anfang an übertreten hatten". Aug., C. Faust. Manich. XIV, 1: suscepit Chr. sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum

et finiret supplicium nostrum. Greg. d. Gr., Moral. XXII, 46; delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat.

2. **Die Kirche des Mittelalters** hat die grundl. Theorie **Anselms**, in s. Schrift Cur deus homo (zw. 1093 u. 1098), vgl. hierzu überh. Hasse, Anselm II, 450 ff., erzeugt, welche zuerst die Versöhnungslehre aus dem Wesen des Christenthums allseitig entwickelte u. v. der Idee der Schuld ausgehend den Begr. der Satisfactio (welches Wort Tert. aus der Jurisprudenz in die Theol. einführte, aber zunächst v. menschl. Leistungen gebrauchte, dann Hil. Pict. u. Ambr. auf das Leiden Christi anwandte) dem Ganzen zu Grunde legte. Der Inhalt jener Schrift ist dieser. Nachdem Anselm die Vorst. v. e. Anrecht des Teufels zurückgewiesen, formulirt er die Frage als die nach der inneren, in der Sache selbst begründeten Nothwendigk. der Satisf. durch das Todesleiden Christi: cur deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit? Die Sünde ist ein Raub an Gottes Ehre: aufert deo quod suum est, konstituirt also ein unendl. debitum u. die Nothwendigk. entsprechender Satisf.: debet ergo omnis qui peccat honorem quem rapuit solvere, et haec est satisf., quam omnis peccator deo debet facere. Quamdiu non solvit, manet in culpa. Die Restitution seiner Ehre aber zu fordern ist Gott sich selbst, seiner Weltordnung schuldig. Necesse est, ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur. Gott kann nicht anders die Sünde vergeben. Die Strafe erleidet der Sünder widerwillig, die Genugthuung leistet er mit s. Willen: quando peccator voluntate spontanea solvit quod abstulit. Dazu ist aber nicht bloß Wiedererstattung des Geraubten nöthig, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit, also e. Aequivalent v. unendl. Werth: majus quam omne quod non est deus. Einers. nun muß nicht bloß Gott solche Satisf. fordern u. der Mensch sie leisten wenn er selig werden soll, sondern will Gott auch die Seligkeit der Menschen um den Ausfall der Engelwelt zu decken; andrers. aber kann sie der Mensch nicht leisten, sondern nur Gott. Ergo necesse est ut eam faciat deus homo. Der Gottmensch besitzt in seiner Sündlosigk. (non posse peccare) die Bedingung, in s. gottmenschlichen Leben (majus quam omne quidquid sub deo est) das Mittel solcher Leistung: die Wirklichkeit ders. aber ist nicht s. akt. Gehors. — omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam deo —, sondern s. pass. Gehors. im freiwilligen Tode: dare animam sive tradere se ipsum morti ad honorem dei, hoc ex debito deus non exiget ab illo. Dieser Tod ist von unendl. Werth (Hasse: „denn der absol. Werth dieses Lebens wird durch die — freiwillige — Darbringung dess. zu einer positiv-ethischen Größe erhoben, die weit höher wiegt als die neg.-eth. der Sünde“). In diesem überverdienstl. Opfer Christi besteht s. Verdienst, welches der Vater erwiedert durch Uebertragung auf die Menschen in der Sündenvergebung. „So gleicht sich die göttl. Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigk. zu verschwinden schien, mit dieser aufs Schönste aus. Ihr voller Einklang tritt ins hellste Licht“ — so schließt Ans. c. 20 (vgl. Thomas. III, 1. S. 230—239). — Anzuerkennen ist der Ausgangspunkt (Schuld) u. das Ziel (Trost der Gewissen in Christi Tod) u. der sittl. Ernst der Durchführung. Aber die Mängel liegen — außer der Theorie v. der Ergän-

zung des Engelausfalls, welche die Heilsgewißh. der Berufenen unsicher macht u. zugl. durch die mathem. Begrenzung eine mangelhafte Erfassung der göttl. Liebe erkennen läßt — in der Herrschaft des Begriffs der göttl. Ehre statt des tieferen der göttl. Heiligk., in der quantit. Betrachtungsweise u. Schätzung der Leistung Christi, in der Ausschließung des akt. Gehorsams u. in der äußerl. vermittelten Uebertragung des Verdienstes Chr. auf die Einzelnen. Aber durch ihre wesentl. Wahrh. wurde diese Theorie die Grundlage für die Kirchenlehre, wenn auch nur allmählich.

Während Abäl. einſ. das subj. Moment, daß durch die Liebe Gottes unſre Gegenliebe erweckt werde, betont, Hugo v. St. V. dagegen den Einfluß der anselm. Lehre erkennen läßt (Christus zahlte in ſ. Geburt das debitum des Menschen u. sühnte in ſ. Tode den reatus deſſ.), u. noch mehr Alex. v. Hales (dei justitia est ut nunquam peccatum dimittatur sine poena), der Lombarde aber die verschiedenen Auffassungen einheitslos neben einander stehen läßt, ergänzt Thom. Aqu. die Theorie Anſ.s durch die Idee des myst. Zusammenhangs Christi als des Hauptes mit der (erlösten) Menschheit, worin die Bedeutung des Leidens Christi für uns liegt (quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis quasi per pretium suae passionis), und hebt im Leiden, das er als Strafleiden (pecc. sine poena dimittere noluit), aber nicht als absolut nothwendiges, sondern nur als zweckmäßigstes Mittel (convenientius) der Erlösung faßt, das eth. Moment der Freiwilligkeit hervor (obedientia omnibus sacrificiis antefertur, et ideo conveniens fuit, ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet) und leitet aus der dignitas vitae Christi als des Gottmenschen eine satisf. superabundans ab. Dagegen verneint Duns Scot. von ſ. Gottesbegriff aus (Gott ist absolut freier, unberechenbarer Wille) jede Nothwendigk. der Erlösung durch das Todesleiden, u. weil dieses nur auf die menschl. Natur fällt, konstituirt es auch nur ein meritum finitum, welches demnach nur so viel gilt als es Gott gelten lassen will: tantum valuit procul dubio quantum fuit a deo acceptatum; denn divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. — Aber die Grundgedanken der anselm. Theorie gingen doch immer mehr in die allg. kirchl. Anschauung über (vgl. Thomaſ. III, 1. S. 261 ff.): beſ. die Konkurrenz der göttl. Gerechtigkeit u. Gnade, die Satisf., das stellvertr. Strafleiden. So liegen sie denn auch der reformator. Lehre zu Grunde.

3. **Die Reformation** hatte keinen Anlaß die L. v. Heilswerk spez. zu behandeln, ſond. befand sich hier mit der röm. Kirche im Wesentl. auf gemnſ. Boden, gab aber jener Lehre die Beziehung zur Lehre v. d. Rechtf. u. stellte das einmal. Sühnopfer den röm. Mittlern, Opfern u. Bußwerken gegenüber (nach Hebr. 10, 14). So in den älteren Bekenntnissen. Aber eine reiche Ausführung findet jene Lehre bei Luther.[1] Er geht aus v. d. Person Christi u. ihrer centralen Bedeutung u. nimmt gern Tod u. Auferstehung zuſ. als Versöhnung und Erlösung in Einh. 1) Versöhnung: „er hat müssen an unſrer Statt treten und für uns ein Opfer

1) Ueber Luther vgl. Held, de opere J. Chr. salutari 1860. Thomaſius III, 1. 228 ff. Köſtlin II, 402 ff.

werden, den Zorn u. Fluch, darin wir gefallen u. darunter wir lagen, selbst tragen u. dafür genug thun" (Erl. Ausg. WW. 11, 246). „Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsre Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz u. Gerechtigk. geschehe denn zuvor aller Dinge u. überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft u. erlangt werden für uns; darum dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unsre Statt verordnet, der alle Strafe die wir verdient hatten auf sich nähme" u. s. w. (7, 299). „Da kommt nun Chr., tritt zu uns unter das Urtheil des Gesetzes u. leidet den Tod, die Vermaledeiung und Verdammniß, gerade als hätte er selbst das ganze Gesetz verbrochen" u. s. w. (7, 271). „In seinem zarten, unschuldigen Herzen mußte er fühlen Gottes Zorn u. Gericht wider die Sünde, schmecken für uns den ewigen Tod u. Verdammniß u. in Summa alles leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich" (39, 45). 2) Die Erlösung, welche L. liebt als e. siegreichen Kampf Christi mit den gottfeindl. Mächten Sünde, Tod, Gesetz, Fluch u. Teufel darzustellen. Vgl. besonders Comm. zu Gal. Walch VIII, 2174. Dazu vgl. im Osterliede „Christ lag in Todesbanden": Es war ein wunderlich Krieg, Da Tod u. Leben rungen u. s. w. Bes. die Erlösung v. Teufel, mit fleißigem Zurückgehn auf Gen. 3, 15. u. Anlehg. an die altkirchl. Vorstellung. Vgl. in s. Lied „Nun freut euch liebe Christengmein": Gar heimlich führt er sein Gewalt; Er ging in meiner armen Gestalt; Den Teufel wollt er fangen. — Vergießen wird er mir mein Blut, Dazu mein Leben rauben: Das leid ich Alles dir zu gut, Das halt mit festem Glauben, Den Tod verschlingt das Leben mein, Mein Unschuld trägt die Sünde dein: Da bist du selig worden.

Aber die spätere Theol. hat diese Vorstellungen bei Seite liegen lassen u. sich mehr an die lehrhafte Darst. der Versöhnungslehre bei Mel. gehalten: die Ausgleichung der Gerechtigk. u. Gnade u. s. w. Conf. Sax.: tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio nisi poena persolveretur; tanta est irae magnitudo, ut aeternus pater non sit placatus nisi morte filii; tanta misericordia, ut filius pro nobis datus sit; tantus amor in filio erga nos, ut hanc veram et ingentem iram in se derivaverit. — Diese Anschauung liegt auch den kurzen Aeußerungen der Bekenntnisse zu Grunde. Aug. III. IV. Apol. III, De dilect. etc. p. 118, 55. 57. 58: Lex damnat omnes homines, sed Chr., quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet. p. 194, 49. Die Conc.-F. fügte dann nur hinzu (aus Anlaß des osiandrischen Streits u. gegen Parsimonius 1563), daß Christi Gerechtigkeit der ganzen gottmenschl. Person ganzer Gehors. im Thun wie im Leiden sei. Sol. decl. III, 14. 15. p. 612: itaque justitia illa, quae coram deo credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia

12*

sua illa implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet.

4. **Die Dogmatiker** des 17. Jahrh. (— eine zusammenhängende Darst. bes. bei Qu. —) geben der Lehre eine mehr juristische Gestalt. 1) Tota ss. trin. peccato offensa est. Pecc. est offensa, injuria et violatio infiniti dei. 2) Solche Beleidigung kann Gott nicht ungestraft hingehen lassen. Das fordert die just. vindicatrix, welche durch die miseric. nicht beeinträchtigt werden darf. Offensa etc. infiniti dei infinitas poenas meretur. Dieß besond. den Socin. gegenüber ausgeführt, v. Leonh. Hutter (Loci comm. 1619. 41). 3) Nun aber steht neben der just. auch die miseric. Also necesse erat ut interveniret temperamentum aliquod justitiae et misericordiae divinae, ratione cuius tum justitia dei jus suum urgeret et simul misericordia etiam locum habere posset — in uno eodemque salutis nostrae opere (Hutt. p. 408). Und zwar justitiae prius satisfaciendum erat. Miseric. dei locus haud esse potuit, priusquam justitiae div. esset satisfactum (p. 406). Miseric. non est absoluta, sed ordinata. 4) Der Ausweg der göttl. Weish.: der Gottmensch. Sein Thun u. Leiden hat unendl. Werth, wegen der dignitas s. Pers. (vgl. Ap.-G. 20, 28 *ἐκκλ. τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵμ. τοῦ ἰδίου* — so daß jeder einzelne Tropfen Bluts v. unendl. Werth ist, vgl. Qu. III, 327 ff.) u. der Größe des Leidens, u. ist zugleich für alle Menschen giltig. 5) Die von ihm geleistete satisf. besteht in dem akt. u. pass. Gehors., aber so, daß beide mit einander verbunden zu denken sind: Qu., Sect. I. thes. 27, not. 2. obed. pass. activam non excludit sed includit, utpote quae in media etiam morte Christi mirifice sese exseruit. Hinc recte vocatur actio passiva et passio activa. Aber zugl. sind beide in ihrer Bedeutung u. Wirkung wohl auseinander zu halten. Besond. hat Qu. dieses Lehrstück ausgeführt. Satisfecit Chr. pro hominibus peccatoribus duobus modis: 1. praestando legi nostro loco integram et perfectam obedientiam atque ita opere eam implendo; 2. derivando in se poenam et legis maledictionem, quam nostra inobedientia merueramus, sponte sustinendo. Quia enim non tantum ab ira dei, justi judicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram deo posset consistere, justitia ei opus erat, quam nisi impleta lege consequi non poterat, ideo Chr. utramque in se suscepit et non tantum passus est pro nobis sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in justitiam nobis imputaretur. Die obed. pass. bestand demnach in der sufficientissima poenarum quae nos manebant persolutio; Gerh. IV, 97: strictissime sine ulla remissione aut gratuita acceptatione; denn nur dann ist die satisf. perfekt u. die justit. exakt. Luce meridiana clarius apparet, Christum ea omnia accurate praestitisse, quae justitia div., hominum peccatis infinitum in modum laesa, exigere poterat etc. (Gerh. IV, 98). Also auch die poenae infernales, die poenae damnatorum, die mors aeterna oder die mors spiritualis cum doloribus, angoribus et cruciatibus infernalibus (Qu. III. p. 348), u. zwar in s. Seele. Diese poenae infern. litt er zwar nicht extensive

(der Zeit nach), aber intensive quoad earum vim, pondus ac substantiam. (Wozu aber Cotta bei Gerh. IV, 76 bemerkt: satis patet cum grano salis accipiendum esse, quando theol. protestantes docent, Christum in anima sua dolores infernales passum esse. Neque enim hoc de iis ipsis doloribus, quos damnati experiuntur, sed potius de gravitate dolorum, qui cum infernalibus comparari possunt, intelligendum est.) Die Ewigk. der Dauer wird ersetzt durch die Ewigk. der Person. Sensit mortem aeternam, sed non aeternum: quod enim apud homines aeternum fuisset, ipsa majestate et excellentia personae filii dei compensatum fuit (Qu. III, 349). Dieß litt er in Gethſ. u. am Kreuz. Dahin gehört vor Allem auch die Gottverlassenheit am Kreuz: Mein Gott ꝛc., ein Wort Jesu nach s. menschl. Natur an den Vater, non tamen excluso ipso λόγῳ, auxilium et solatium humanitati sibi unitae subtrahente et sp. scto. — Λόγος ipse auxilium et solatium humanae naturae sibi unitae subtraxit et ita semetipsum dereliquit, quatenus eandem cum patre et sp. scto essentiam habet (Qu. III, 355). Es findet hier also keine bloße liberalis acceptatio von Seiten Gottes statt. Nur allerdings aliquod temperamentum misericord. et just. div. et aliqualis legis relaxatio, sof. Chr. für uns eingetreten ist u. seine satisf. v. Gott als unsre angenommen wird. 6) Der effectus satisfactionis ist das meritum Chr.: satisfactione compensavit injuriam deo illatam, iniquitatem expiavit, debitum exsolvit; merito justitiam (remiss. pecc.) et salutem aeternam nobis acquisivit (zu untersch. v. d. applic. in der Rechtf.). Dieses meritum überträgt dann Gott auf die Menschen ex justitia judicis (Gerh.). Und zwar ist die verdienstl. Wirkung der satisf. doppelseitig — entspr. den zwei Seiten sowohl der Sünde (commiss. et omiss.) als auch der Rechtf. —, sof. näml. durch die Zurechnung des pass. Gehors. unsre Lossprechung von der Schuld u. Strafe, durch die des akt. Gehors. unsre positive Gerechterklärung begründet wird. Holl. (p. 898): meruit Christus obed. passiva absolutionem a reatu poenae, activa justitiam coram deo valentem.

Der zweite Theil des offic. sacerd. ist die **intercessio** des Erhöhten. Hierüber vgl. später §. 57, 5.

5. **Die weitere Geschichte des Dogmas.** Die Polemik wurde besond. von den **Socin.** allseitig und scharfsinnig gegen die kirchl. Lehre geübt u. veranlaßte die orth. Dogm. zu genauerer Ausbildung u. Rechtf. der kirchl. Lehre[1] (bes. Hutter, Loci comm. art. XIII. p. 399 sqq.). 1) Es widerspräche der Güte Gottes, wenn er nicht ohne Genugth. vergeben könnte: dei majestati et benignitati derogaretur, si necesse esset apud ipsum aut peccata nostra puniri, aut pro ipsis satisfieri; — quia manifeste hinc sequeretur, deum vel non posse vel nolle peccata nobis remittere et liberaliter condonare (F. Soc., Christ. rel. etc. Bibl. etc. I. p. 665). — Aber es gibt eine heil. Rechtsordnung die in Gottes Wesen selbst begründet ist u. in unsrem Gewissen ihr Echo hat. 2) Genugth. u.

---

1) F. Soc. Praelectiones theol. und Christ. religionis brevissima institutio in s. bibl. fratrum Polon. I. p. 566 sqq. Und dess. De J. Chr. servatore l. c. T. II. und Catech. Racov. Quaest. 377 sqq. Vgl. Phil. IV, 2. S. 158 ff Baur, Lehre v. d. Versöhnung II, 1, 3. Strauß, Glaubenslehre II, §. 71. S. 291 ff.

Vergebung schließen ihrem Begr. nach einander aus: dum enim debitum remittitur, condonatur; dum vero pro eo satisfit, exigitur (Praelect. c. 17 p. 568). — Das gilt nur bei Dingen, nicht im sittl. Gebiet. 3) Eine Uebertragung der Schuld u. Strafe oder des Verdienstes ist hier nicht möglich, weil das Alles etwas Persönliches ist: alius pro alio poenas istas dare nequaquam potest; denn — poenae de quibus hic loquimur — sunt quoddam personale, et propterea eiusmodi, quae illi ipsi qui eas dat perpetuo adhaerent, nec in alium queant transferri (Christ. rel. etc. p. 661). — Aber dieß verkennt die Idee der Repräs. 4) Das stellvertr. Leiden macht eine stellvertr. Gesetzeserf. überflüssig (ähnl. auch Piscator: Gott würde sich diese Schuld doppelt bezahlen lassen). — Aber dieß trifft nur eine äußerliche Fassung dieser Lehre. 5) Christus hat nicht entspr. Strafe erlitten: nicht den ewigen Tod (denn er ist auferstanden), geschweige die Verdammniß aller einzelnen Menschen, was durch die Bedeutung der Person nicht aufgewogen werden kann; denn bei Gott gilt kein Ansehn der Person, auch ist überh. Chr. Leiden nicht Strafe im eigentl. Sinn, sond. Kampf um den Preis der Erhöhg.: es fehlt also die innere Analogie: atqui nulla prorsus proportio est inter ea quae Chr. pertulit et ea quae nobis perferenda erant: non solum quia haec tempore infinita sunt, illa vero finita; verum etiam quia utrorumque qualitas plane diversa est. Neque enim quae passus est Chr., poenae proprie sunt aut dici possunt —, sed labores revera fuerunt praemia antecedentes etc. (Praelect. p. 572). — Aber der Tod ist der Sünde Sold u. in diesem Sinne hat ihn Chr., der Sündlose, also für uns erlitten. 6) Ebensowenig ist seine obed. act. genugthuend, denn zu dieser war er als Mensch verpflichtet: quomodo igitur id pro aliis praestare potuit Chr. quod ipse debebat (Praelect. p. 573)? — Aber sein ganzes menschl. Leben ist für uns. 7) Hat Chr. das Gesetz für uns erfüllt, so brauchen wir es nicht mehr zu erfüllen u. Gott hat nichts von uns zu fordern, nicht einmal den Glauben. Demnach ist die Kirchenlehre admodum perniciosa: quod hominibus fenestram ad peccati libidinem aperiat, aut certe ad socordiam — eos invitet (Cat. Racov. Q. 393). — Das ist eine völlige Verkennung der sittl. Natur unsres Verhältnisses zu Gott. — Also, schließt Soc., ist Gott nicht erst versöhnt worden durch Chr. Leiden, sondern hat sich als Versöhnten gezeigt. Unsre Seligkeit aber ist durch Chr. Tod insof. bedingt, als dadurch Chr. zur Erhöhung überging u. so die Vollmacht erhielt, Alle die ihm gehorsam sind, von den Strafen ihrer Sünden zu befreien.

Hiegegen suchte Hugo Grot., Defensio fidei cathol. de satisf. Chr. 1617, die Kirchenl. zu vertheidigen, aber indem er sie veräußerlichte: Die Weltordnung, welche Gott als Regenten obliege, erfordere den Vollzug der Strafe (c. 5: omnis peccati impunitas per se hoc habet, quod efficit, ut peccata minoris aestimentur, sicut contra ratio expeditissima arcendi a peccato est formido poenae). Da die Strafe also nicht erlassen, aber auch, ohne die Menschh. zu vernichten, nicht vollzogen werden konnte, so trat das Rechtsmittel der commutatio oder compensatio, als der für das Ansehn des Gesetzes unschädlichste Ausweg, ein, dadurch daß ein Unschuldiger an der Stelle der Schuldigen die Strafe erlitt u. so Gott die Sünde vergab u. doch ein Strafexempel an s. Sohne vollzog!

Die Armin. der späteren Zeit suchten eine Lehre aufzustellen quae inter duas hasce extremas (kirchl. u. socin.) media est (Limborch III, 22, 1). Sie verwerfen die kirchliche Satisfaktionslehre mit ähnlichen Gründen wie die Socin. Vgl. Limb. VI, 4, 25: eine Uebertragung, wie bei Geld u. ähnl., sei hier nicht möglich: unius justitia alteri imputari nequit. III, 21, 6: Chr. non est passus mortem aeternam: nec intensione; non enim sub irae divinae pondere desperavit; nec extensione etc. Andrers. vertheidigen sie gegen die Socin. die Schriftlehre vom Opfer Christi, wodurch er uns die Sündenvergebung ausgewirkt hat (prophetae est, salutem annunciare; sacerdotis, impetrare; regis, vere, actu eam conferre Limb. III, 24, 1); aber das Opfer ist nicht eine der Schuld vollkommen gleiche Genugthuung, sondern s. Geltung bestimmt sich nach der freien Werthschätzung des Empfängers: III, 21, 6: sacrificia — non sunt plenariae pro peccatis satisfactiones, sed illis peractis conceditur gratuito peccati remissio. 8: redemtionis pretium constitui solet pro libera aestimatione illius qui captivum detinet. — Ita — pretium, quod Chr. persolvit, juxta dei patris aestimationem persolutum est. 22, 2: non quod nos eandem specie poenam praecise meriti fuerimus; meriti enim sumus multo graviorem, maledictionem aeternam; sed quia ipse innocens hanc in se ultro suscepit, fuit sacrificium deo patri adeo gratum, ut eo nos in gratiam recipere permotus sit. — Aber die orth. Theol. wandten ein, warum dann überh. noch eine Genugth. nöthig sei: porro si deus quaedam sine expletione seu satisfactione remittere potuit, ecquid obstabit, cur non omnia potuerit? Cadet ergo necessitas satisfactionis (Budd. IV, 2, 37).

Der nächste Angriff warf sich auf die obed. act. Schon Parsim. (wogg. die C. F.) hatte Bedenken erhoben, diese aber bald zurückgenommen; dann bestritt der reform. Piscator die satisf. legalis neben der poenalis; endlich Töllner (Der thät. Gehors. Jesu Chr. Bresl. 1768): Chr. Gehors. war eine für ihn selbst nöthige Leistung, somit Voraussetzung der Genugthuung, aber nicht für uns stellvertretend, sondern jeder Mensch muß Gehorsam leisten u. dadurch sich die Rechtf. erwerben.

Der Rationalism. kämpfte mit socin. Waffen: Wegsch., Institt. §. 141: per se patet, reatus et poenae sicut meriti notiones inhaerere subjecto peccanti sicut bene merenti: quam ob rem nec alterius culpa in alterum quemquam, praesertim innocentissimum, nec virtus et dignitas moralis, qua unus aliquis insignis fuerit, in reliquos peccatores transferri potest. — Longa experientia ostendit, quantum fiducia in piaculis qualibuscunque collocata hominis studio ad meliorem frugem se ipsum recipiendi ac severitati virtutis pietatique verae nocuerit. — In der conclusio §. 142: — nimium jactando vim sanguinis Chr. expiatoriam, quo deus Molochi instar, piaculi innocentis quippe sanguinem sitientis, placatus sistatur. Der Tod Jesu ist ein Zeichen der Liebe Gottes u. Jesu selbst, vermittelt Sündenvergebung nur sofern er als Vorbild u. Beispiel zum Besserungsmittel dient. Der Supranaturalism. aber wußte den Tod Jesu nur wie Hugo Grot. als „Strafexempel" (Reinhard, Vorless. ed. Schott S. 414) zu fassen.

Die spekul. Philos. deutete die Kirchenlehre symbol. um. Kant (Religion innerh. der Grenzen u. s. w. 2. Stück) sah darin den eth. Proceß des Kampfs u. Siegs des guten Prinzips über das böse, in welchem der neue Mensch die Leiden des alten zu tragen hat. „Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist an sich schon Aufopferung u. Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen, übernimmt, die aber doch eigentlich einem anderen, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer) als Strafe gebührten". Im pantheist. Sinn symbolisirt bei Schelling in s. früheren Per. (Vorless. über die Methode des akad. Stud. 8. Vorl.): Die Welt selbst ist ein leidender Gott, die Selbstentäußerung des Absol.; aber eben in dem Bewußtsein hievon vollzieht sich die Versöhnung des Endl. mit dem Unendl. Aehnlich-Hegel, Vorless. über die Philos. d. Rel. II. S. 191 ff.: Die kirchl. Versöhnungslehre ist nur die in e. Gesch. sich kleidende Form für die Idee der Versöhnung des Geistes mit sich selbst, wie sie sich im Bewußts. der Menschen vollzieht.

Schleierm. (Glbsl. §. 100. 101. 104)[1], welcher überh. das Werk Christi hinter der Person dess. zurücktreten u. in der von Jesu ausgegangenen neuen Lebensgemeinschaft aufgehen läßt, weiß nichts von e. obj. Sühne u. Genugthuung, weil nichts v. e. eigentl. Schuld der Sünde, sondern macht aus der obj. Versöhnung Gottes e. subj. Erlösung u. Versöhnung des Menschen: die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi ist die Erlösung, die Versöhnung aber die Aufn. in s. Seligk. welche auch unter dem äußersten Leiden sich behauptete, das er litt, indem er ein Mitgefühl unsrer Sünde, durch deren Bewußts. wir unselig sind, hatte u. die Uebel des menschl. Lebens mittrug, ohne durch eigene Sünde sie mit verursacht zu haben — so daß also die Versöhnung hier nur etwas Zuständliches ist.

Die neuere gläubige Theol. ist bes. insof. über Schleierm. hinausgegangen, als sie die neue Lebensgemeinsch. nicht bloß als e. durch Christum geschichtl. begründete u. durch die Gemeinde vermittelte, sondern als e. unm. persönl. Lebensgemeinschaft mit Chr. u. in jedem Einzelnen durch Chr. selbst vermittelte ansieht, wobei es sich dann freil. darum handelt, in wie weit die obj. Sühne, als die nothw. Voraussetzung jener Gemeinsch., zu ihrem Rechte kommt. — Nitzsch, System. §. 134—136 leitet zwar v. Schleierm. zur Kirchenl. über, doch fällt bei ihm das Schwergewicht auf die akt. Seite des Gehorsams Christi: Die Versöhnung (καταλλ. reconcil.) der Welt ruht auf der Versühnung (ἱλασμ. expiatio) der Sünde der ganzen Welt, indem der Erlöser, nach Gottes Willen, den er im Gehors. in s. Willen aufnimmt, in die Gemeinsch. der Sünder eintretend u. ihre Widersetzlichkeit an sich erfahrend, da er als der schlechthin Unschuldige für sich nicht zu leiden hatte, nur für Andere, folglich auch an ihrer Statt den Tod litt u. überwand, so daß er das Ende jeder Verdammniß ist. Diese Stellvertr., Zurechnung u. Genugth. aber ist nicht so zu denken als ob Chr. wie ein Einzelner zu Einzelnen stehend unsre Stelle verträte u. s. w., u. „nicht das was nach abstr. Nothwendigk. wir zu leiden hätten leidet er in empir. Wirklichk.", u. „nicht einem

[1] Vgl. Seibert, Schleiermachers Lehre von der Versöhnung. 1855.

zwiefachen Wirken erst der Gerechtigk. dann der Gnade Gottes gibt er sich hin, gleich als ob die eine neben der andern u. gegen sie etwas wäre", sondern die Erlösung ist nur aus der Liebe abzuleiten, welche eben e. heil. u. gerechte ist und als solche unsre Sünde richtet, indem sie uns der Sünde zugl. entnimmt. „Indem der Welt Ungerechtigkeit sich an dem Heiligen u. Gerechten vergeht, vollendet u. erschöpft sie sich, er erduldet sie in der Herrlichk. seiner Unschuld, um sie durch s. Geist an uns zu strafen. So in ihrem Gerichte wird die Sünde vergeben; so in ihrer Strafe wird sie versöhnt". „Nur als die Macht u. Möglichkeit unsrer wirklichen Entsündigung ist sein Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für viele". — Dagegen reduzirt Menken (Schriften 7 Bde. 1858, bes. Bd. 3. Hom. über Hebr. 9. 10. Bd. 6. Anleitung zum eigenen Unterricht u. s. w. und Ueber die eherne Schlange) das ganze Heilswerk Chr. auf seinen akt. Gehorsam und verneint im Grunde eine objekt. Versöhnung Gottes. Er verwirft jede stellvertretende Genugthuung; nicht der Zorn, sondern nur die Liebe Gottes ist wirksam, und nicht um die Schuld und Strafe, sondern um die Sünde selbst handelt es sich. „Das Opfer hat gar nichts zu thun mit Gedanken der Rache und Strafe"; die Idee des Sündopfers ist vielmehr die „daß die Sünde selbst geopfert d. h. vernichtet werden soll". Chr. nun ist eingegangen in die Gemeinsch. unsres sündl. Fleisches u. war so den Reizungen der Sünde u. den Anfechtungen des Teufels bis zum Aeußersten das möglich war ausgesetzt — „es sollte nichts geben wovon Satan jemals hätte sagen können, wenn Jesus noch dieses gelitten hätte, so wäre er gefallen wie Adam" —; aber er hat auf s. Wege des Glaubens u. Gehorsams „die Sündlichk. in sich aufgeopfert" u. so „die sündl. Menschennatur in s. Person Gott u. Engeln u. Teufeln unsündlich dargestellt". Also „nicht Gott ist mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt", nicht durch ein stellvertr. Strafleiden u. objekt. Sühne, sondern durch diesen sittl. Kampf u. Sieg Jesu. — Die kirchl. Versöhnungslehre wird von Menken u. noch mehr von Hasenkamp auf das bitterste bekämpft als eine pur menschl. Erfindung, ja als „eine Erneuerung heidnischer Vorstellungen, eine Ausgeburt der Finsterniß, ein Meisterstück des Vaters der Lüge" (Hasenk.). — Die Sünde wird hier zu sehr nur als sittl. Macht, zu wenig als Schuld gedacht.

Mit Schleierm., Nitzsch u. Menken hat man vielfach auch Hofmann zusammengestellt, dessen Lehre sich aber wesentl. von diesen unterscheidet (Schriftbew. II, 1. S. 186—472 [1]). Hofm. bestreitet allerdings die dogm. Lehre vom stellvertr. Strafleiden, sofern e. eigentl. Uebertragung der Strafe die uns erwartete (ewige Verdammniß) auf Chr. nicht stattgefunden, sondern Chr. trat nur, ind. er in die

1) Außerdem vgl. Phil., H. D. v. Hofm. gegenüber der luth. Versöhnungs- u. Rechtf.lehre. 1856. Ders., Glbsl. IV, 2, 203 ff. Hofm., Schutzschrift. 1—3. St. 1856. 57. 59. Schmid, Hofmanns Lehre v. d. Versöhnung in ihrem Verhältniß zum kirchl. Bekenntniß u. s. w. 1856. Thomas., Das Bekenntniß der luth. Kirche v. der Vers. u. s. w. 1857. Ders., Dogm. III, 1. 144 ff. Ebrard, Die Lehre von der stellvertret. Genugthuung u. s. w. 1857. Bodemeyer, Zur Lehre von der Vers. u. Rechtf. 1858. Frank, Ad eccles. de satisf. Chr. doctr. quid redundaverit ex lite Osiandrica. 1859. Derselbe, Ad eccl. de satisf. doctr. observv. aliquot dogm. 1859. Ders., Theol. der C. F. II, 27 ff. Delitzsch, Comm. zum Hebräerbr. 2. Schlußbetr.: Ueber die stellvertr. Genugthuung. S. 708 ff.

Gemeinsch. der adam. Menschh. einging, damit auch in die Gmsch. des auf ihr ruhenden Zornes Gottes, um durch s. Selbstbewährung unter allen Folgen der Sünde, welche Folgen ihn Gott erleiden ließ, in s. Pers. die neue Gemsch. Gottes u. der Menschh. herzustellen. So kam es zu diesem dauernden Verhältniß nicht ohne daß in s. Tod zuvor das alte Verhältniß, das unter den Folgen der Sünde stand, zu s. entspr. Abschluß kam; oder: die Liebe Gottes erweist sich zugl. als heil., u. Christi Leiden war zwar nicht Strafe aber Sühne, welche unsre Strafe aufhob. Denn in Bezug auf den Unterschied zw. Strafe u. Sühne bekennt sich Hofm. zu den Erörterungen Stahls, vgl. oben §. 55, 1. Den Unterschied seiner Lehre von d. kirchl. Dogm. gibt er dahin an (Schutzschrift 2, 103): „Zwischen ihr (der kirchl. Lehre v. der stellvertr. Genugth.) u. der meinigen bleibt der sehr wesentl. Untersch., daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschh., u. daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschh. für ewig anheimgefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, sondern ihm s. Heilandsberuf Ursache aller Leiden geworden ist, welche ders. in Folge seines Einkommens in die adam. Menschh. mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist u. nicht mehr vollzogen zu werden braucht; sondern die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschh. vollzieht, hat er in der mit s. Heilandsberuf gesetzten Weise erlitten". Damit ist in ihm, als dem Repräs. der Menschh., das Alte vergangen u. unser Verhältniß zu Gott neu geworden; in s. Person selbst hat sich diese Wendung vollzogen; nicht als wäre in ihm etwa eine Sündigkeit zu überwinden gewesen, die gar nicht vorhanden war, oder als hätte bloß s. Natur e. Prozeß durchzumachen gehabt, etwa aus dem Tod in das Leben oder dgl. (wie bei Menken), sondern sofern auf Grund seiner Gemeinsch. mit dem menschl. Geschlecht, die durch s. Natur nur vermittelt war, die gegenw. Folgen der Sünde sich an ihm vollziehen u. an s. Selbstbewährung erschöpfen sollten, so daß es durch dieses Erleidniß hindurch zur Herstellung einer Gerechtigk. kam, welche die Grundlage der neuen in ihm verwirklichten u. vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschh. ist. — Aber jene Folgen der Sünde sind eben die Straffolge der Sünde u. Chr. ist als Repräs. der Menschen ihr Stellvertreter. Demnach scheint hier die Imputation nicht zu ihrem Rechte zu kommen.

Die Ersetzung des jurid. Begriffs der Strafe durch den eth. der Sühne ist im Großen und Ganzen der gesammten neueren kirchl. Theol. eigen. Schon Sartor. hatte die kirchl. Lehre so erneuert, daß er das eth. Moment im Strafleiden entschieden betont: „Die Strafe versöhnt nicht, sondern das Opfer; die Strafe aber wird zum Opfer nicht durch das bloße Leiden, wie groß es auch sein möge, sondern dadurch nur, daß sie mit Selbstverleugnung, mit völliger Hingabe in den Willen Gottes gelitten wird" (Lehre v. der heil. Liebe I, 3, 2). Thomas. aber führt zwar gegen Hofm. aus: Das Versöhnungsbewußts. ist das Bewußts. der vergebenen Schuld. In der geschichtl. Thats. der Versöhn. ist demnach die Verhaftung des sündigen Menschen unter die Schuld u. den göttl. Zorn aufgehoben worden. Diese göttl. That konnte nur auf dem Wege der Genugth. zu Stande kommen. Dieß ist eine Forderung unsres Gewissens wie der göttl. Heiligk. u. Strafgerech-

tigk. Die vergebende Liebe (Gnade) und die strafende Heiligk. (Gerechtigk.) bilden einen Gegensatz u. Konflikt, der sich im Versöhnungswerk ausgleichen mußte u. ausgeglichen hat: in der Sühne, welche in der Selbsthingabe des Erlösers in das göttl. Zorngericht des Todes besteht. Damit ist der göttl. Strafgerechtigk. genug gethan durch sein Strafleiden, die Schuld gesühnt durch die willige Uebernahme der Strafe, und die Welt mit Gott, Gott mit der Welt versöhnt, der Zorn Gottes in Gnade gewandelt u. diese Gnade der Welt zugewandt. Aber er setzt doch zugl. an der altdogm. Darst. aus: 1) daß sie zu wenig den Begr. der Sühne in s. Verhältniß zur Strafe entwickele, 2) daß sie von der obed. act. u. pass. verschiedene Wirkungen ableite, als ob jede für sich stellvertretend und sühnend wäre, 3) daß unerörtert bleibe, inwiefern durch den Tod Chr. der Zorn über der Menschh. aufgehoben sei und doch auf dem Einzelnen noch ruhe. In Bezug hierauf wird zu sagen sein, daß in Chr. J. obj. an sich e. neues Verhältniß Gottes und der Menschh. hergestellt sei — was die altkirchl. Dogm. mit dem Ausdruck des Verdienstes meinte das Chr. erworben habe. Phil. dagegen vertritt entschiedener, insonderh. auch hins. des 2. Punktes die altdogmat. Lehre u. sucht durch stärkere Betonung der obed. act. die Doppelseitigk. u. doppelte Wirkung des Gehorsams Chr. (Straferduldung u. Gesetzeserfüll.) entspr. der Doppelseitigk. der Rechtf. (remissio pecc. u. imput. just.) u. der Sünde (pecc. commiss. u. omiss.) zu rechtfertigen.

§. 57. Munus regium.

Der Todeszustand, in welchen Jesus mit seinem Sterben einging, bildete für ihn den Uebergang zu seiner Auferstehung, welche der Thaterweis der vollbrachten Versöhnung und die thatsächliche Vollendung der Erlösung ist und durch die Verklärung seines Leibes den Widerspruch löste, mit welchem sein Leben im Fleische behaftet war. Durch die Himmelfahrt sodann wieder in seine Gottesstellung zur Welt zurückgekehrt ist er als der Erhöhte mittlerisch thätig, indem er sowohl die Seinen auf Grund der Versöhnung bei Gott vertritt, als auch die unerlöste Menschheit durch die Wirksamkeit seines Geistes, in welchem er weltgegenwärtig ist, zu seiner Gemeinde sammelt, und diesem seinem Reich der Gnade seine Weltmacht zu Dienste stellt, um es zum Reich der Herrlichkeit zu vollenden.

1. **Descensus ad inferos.** Dietelmaier, Historia dogmatis de desc. Chr. ad inferos ed. 2. 1768. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt. 1842. Güder, Die Lehre v. der Erscheinung Chr. unter den Todten. 1853. Schriftlehre. Jesu Todeszustand Matth. 12, 40: *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς*. Ap.-G. 2, 24 f. *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* (Ps. 18, 5). Röm. 10, 7: Hades. Eph. 4, 9 *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* (so Meyer u. Hölem., Bibelstud. II, 89 ff. geg. Harl., Hofm. u. A.). Aber auch Luk. 23, 43: Paradies. Vgl. die Zeichen die seinen Tod begleiteten: Joh. 19, 34 f. Matth. 27, 53 f. — Hievon zu untersch. ist 1 Petri 3, 19 nach Aug., Gerh., Hofm. zu verstehen von der noach. Predigt; nach der gewöhnl. und von den neueren Auslegern gerechtf. Erkl. von einer Predigt Christi im Hades, aber in

verschiedener Fassung; nach den alten DD.: fuit praedicatio non evangelica, sed legalis, elenchtica, terribilis, eaque tum verbalis, qua ipsos aeterna supplicia promeritos esse convicit, tum realis, qua immanem terrorem iis incussit (Holl.) u. zwar unm. vor der Auferst. Uebrigens vgl. die Ausleger und v. Zezschwitz, Petri ap. de Chr. ad inf. desc. 1857.

Kirchenlehre. Der Satz descendit ad inferos erscheint erst spät im Symbol (in der konstantin. Formel 360, vgl. Waage, De aetate articuli, quo in symb. ap. traditur Christi ad inferos descensus. 1836), aber die Sache ist von Anfang an v. den Kirchenlehrern gelehrt (Just., Iren., Clem. Al., Orig., Tert. 2c., vgl. Kahnis II, S. 159), daß Jesus nach s. Tod als Geist den Geistern in der Unterwelt gepredigt, die Gläubigen des A. T.s (aus dem limbus patrum) befreit habe. Cat. Rom. I, 6, 5: Chr. descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret iisque passionis suae fructum impertiret. Dagegen erklärt der Heidelb. Katech. Fr. 44 den desc. von inenarrabiles animi angustiae, cruciatus et terrores am Kreuz; oder Beza u. s. w. für ident. mit Begrabenwerden. Luther schwankte oft, endl. erklärte er sich ähnl. wie die röm. Kirche in s. Torgauer Predigt 1533: „mit Leib u. Seele ungetheilt" sei Christus hinabgestiegen u. habe über die Hölle triumphirt. So dann auch F. C. IX. Und die DD.: es sei der Anfang der exalt., die nächste Besitzergreifung des regnum potentiae. Dagegen Aepin in Hamburg 1550: die Niederfahrt Christi — seiner Seele, nicht auch seinem Leibe nach — gehört zu s. Gehors. u. ist der letzte Grad s. Erniedrigung, ist also nicht ein Sieg u. Triumph sondern ein Leiden, in welchem er das Loos der sündigen Menschen, seiner Seele nach in das infernum verwiesen zu werden, uns zu Gute, als ein Theil der Gesammterlösung, getheilt hat, ohne aber daß er die eigentl. Höllenstrafe erlitten hätte. Vgl. Frank, Theol. der C. F. III, 397 ff.

2. **Auferstehung Christi.** Resurr. est actus gloriosae victoriae, quo Chr. θεάνθρ. per eandem cum deo patre et sp. scto potentiam corpus suum animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit variisque indiciis discipulis suis vivum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione, Holl. Auferweckung (pass.): Ap.-G. 2, 24. 2 Tim. 2, 8 u. ö., zum Thatbeweis der Versöhnung; Auferst. (akt.) Joh. 2, 19 (22). 10, 17, zur Vollend. der Erlösung. Ueber den Modus der Auferstehung Qu. III p. 378: clauso sepulcro, sive nondum ab ostio sepulcro revoluto per angelum lapide. Ueber die Beschaffenheit des Leibes: Ident. u. Real. Luc. 24, 36—42; andrerseits Verschiedenheit u. Geistigk.: Luk. 24, 13—32. Mark. 16, 12. Joh. 20, 14—18. 19—23. 24—29. Ap.-G. 1, 3 (ὀπτανόμενος). Daher die DD.: mit verklärtem Leibe (corpus gloriosum; Aug., De civ. dei 22, 9: claritas in Christi corpore cum resurrexit, ab oculis discipulorum potius abscondita fuisse quam defuisse credenda est), wie denn die Schrift Auferst. u. Verkl. oder Erhöhung zusammen nimmt. Dagegen ist nach Reinh. u. A. die Verkl. allm. geschehen; nach Orig., Martens., Schmid (Bibl. Theol. I, 118) u. A. ist Christi Auferstehungsleib in der Mitte zw. ird. Leiblichk. u. eigentl. Verklärung gewesen. Die Wirklichkeit der Auferst. stand für das

apost. Bewußts. unfragl. fest u. bildete die Grundlage der gesammten apost. Verkündigung u. des ganzen Christenthums: 1 Kor. 15, 17. Ap.-G. 1, 22. 2, 32. 3, 15. 10, 41 u. s. w. Der Zeugenbeweis 1 Kor. 15, 5—8. Nach rat. Ansicht (aber auch nach Schleierm. in s. Leben Jesu): Erweckung aus Ohnmacht u. Scheintod, nach moderner Ansicht: „Thats. des Bewußtseins" (Baur), od. „Hallucination der M. Magdal." (Renan), visionäre Gewißheit des Geisteslebens Jesu (Schenkel) in Folge nervös. Erregung (Strauß, Holsten u. A.) u. dgl. Aber das scheitert sowohl an der Thatsache der Veränderung welche mit den Aposteln vorgegangen (auch Baur: „nur das Wunder der Auferst. konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen" [1]), als vor Allem an der Bekehrung Pauli [2], welche auch Baur für ein „Wunder" erklärt. Dieß ist der Angelpunkt der histor. Frage der Apologetik. [3]

3. **Himmelfahrt.** In der Schrift ist sie erzählt auf Grund der apost. Trad. Luk. 24, 50 f. Ap.-G. 1, 9 f. (nach Meyer e. widersprechende Trad., sofern die erstere Stelle die 40täg. Zwischenzeit ausschließe, was aber schon an sich e. unmögliche Annahme, u. hins. der Sinnenfälligk. des Vorgangs nach Meyer e. spätere Ausbildung der Trad., was aber e. willkürl. Annahme ist); ferner Mark. 16, 19; vorausgesagt Joh. 6, 62. 20, 17; vorausgesetzt wohl auch Matth. 28, 18 ff.; gelehrt Ap.-G. 2, 33 (7, 56). Eph. 3, 6. 4, 10. Kol. 3, 1 ff. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 9, 24. 1 Petr. 2, 22; bald *εἰς οὐρανόν* (1 Petr.), bald *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* (Eph. 4, 10, ähnl. Hebr. 4, 14. 7, 26); die Rückkehr zu Gott Joh. 6, 62. 16, 28. 17, 5; eine Zeit der Entfernung auch von den Seinen Matth. 9, 15. 24, 43 ff. 25, 1 ff. Luk. 19, 12 ff. Joh. 13—16; aber auch der Nähe im Geist Matth. 28, 20; die Voraussetzung der apostol. Lehre von der Parusie u. s. w., welche der Gegenstand der Sehnsucht der Gemeinde ist Apok. 22, 17.

Kirchenlehre. Ascensus Christi non fuit *ἀφανισμός* s. disparitio sed motus verus, realis u. s. w., am Anfang sichtbar, dann unsichtbar; u. zwar ratione termini a quo: per motionem localem et visibilem —; ratione termini ad quem, qui *ποῦ* beatorum est, cum locus non sit, idcirco nec localis in illud fit transitus. — Christum esse factum *ὑψηλότερον τῶν οὐρανῶν* non hoc vult, Christum per coelum sidereum esse translatum, sed super omnes coelos in ipsum dei thronum esse evectum. — Est quoque Christus in coelo, non tamen circumscriptione locali, sed definitive et secundum corporis glorificati modum, Qu. Demnach sei Ap.-G. 3, 21 nicht passiv zu verstehen; quem oportet coelo capi i. e. contineri, comprehensum includi, wie es die Ref. erklären (— die letzteren exeg. richtig, aber dogm. unrichtig —), de locali circumscriptione, sondern aktiv.

4. **Sessio ad dextram.** Schriftlehre. Ps. 110, 1 u. die N. Tl. Citate Matth. 22, 44. Ap.-G. 2, 34. Hebr. 1, 13. 10, 12. — Matth. 26, 64. Mark. 14, 62. —

---

1) Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. 1860. S. 39.

2) Vgl. gegen Holsten, Die Christusvision des Paulus u. s. w. in der Ztschr. für wissenschaftl. Theol. 1861, 3. S. 224—284. Beyschlag, Stud. u. Krit. 1864, 2. S. 197—264. Gebhardt, Die Auferst. Chr. u. s. w. 1864. Auch Keim, Die gesch. Würde Christi. S. 44 ff.

3) Vgl. Luthardt, Apol. Vortr. I. S. 147 ff. II. 92 ff. Auberlen, Die göttl. Offb. I. S. 28—41.

Mark. 16, 19. Ap.-G. 2, 33. 7, 55. Röm. 8, 34. 1 Petri 3, 22. Hebr. 8, 1. Kirchenl. Symb. ap.: sedet ad dextram patris omnipotentis. — Sessio ad dextram dei est gradus gloriae summus, quo Chr. secundum hum. naturam in thronum majestatis divinae evectus, omnia quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae potentissime praesentissimeque gubernat, in nominis sui gloriam et ecclesiae afflictae solatium et salutem, Holl. Die näheren Bestimmungen der DD. (nach Qu.) — im Gegensatz zu den Ref. —: dextra dei non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus (ut sacramentarii sine testimonio sacrae scripturae fingunt), sed nihil aliud est nisi omnipotens dei virtus, quae coelum et terram implet, in cuius possessionem Chr. juxta humanitatem suam — realiter s. revera venit. F. C., Sol. decl. VIII. p. 768, 28. — Estque haec dextra dei patris, ut ad eam nullus angelus assurgere possit, Hebr. 1, 13. — Sedere non locale et finitum est, sed infinitum dominium importat. Das Sitzen zur Rechten ist also 1) die Herrschaft der göttl. Majestät im dreifachen Reich, 2) verbunden mit der substantialis et essentialis praesentia, propinquitas et adessentia. Von bes. Interesse war hier die nähere Bestimmung über die omnipraesentia oder wie sie von den Reform. genannt wurde: ubiquitas carnis Christi (Eph. 1, 23: τὸ πλ. τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. 4, 10: ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα). Die Frage war (gegen die Ref.): an Christus secundum humanitatem in divinam et infinitam ὑπόστασιν suam assumtam et ad dextram majestatis divinae evectam, in hoc ipso glorioso exaltationis statu omnibus in universum creaturis praesens sit vera, reali ac efficaci omnipraesentia (Qu. III, 185), und wurde von den DD. bejaht. Vgl. §. 48, 2 comm. idd. Allgegenwart. Die nähere Bestimm. dieser Allgegenw. aber war unter den DD. etwas schwankend. Die F. C. begnügt sich zu sagen, daß Christus nach s. menschl. Natur ex hac communicata sibi div. natura praesens esse potest et revera est. Sol. decl. VIII, p. 768, 29. Während die Tübinger der menschl. Nat. v. d. conceptio an die omnipraes. im Sinn der adessentia zuschrieben, so die Gießener erst im Stand der Erhöhung u. ebenso die decisio Saxon. (Qu. III, 186): Chr. θεάνθρ. nunc in statu exalt. secundum utramque naturam universaliter adest omnibus creaturis, gratiose autem omnibus piis in terra, et gloriose omnibus angelis et electis in coelo. Diese omnipr. ist die akt. Theiln. der menschl. Natur an der omnipr. der göttl., u. zwar zum Behuf seiner Regierung: omnipraes. modificata od. operosa. Im Anschluß an Musf. bemerkt Baier, sie sei nicht zu denken als omnipr. absol. pro nudo indistante propinquitate ad omnes creaturas absque efficaci operatione, sed tanquam modificata s. cum efficaci operatione conjuncta et pro exigentia dominii illius universalis, quod Chr. secundum utramque naturam exercet. Auch Qu.: omnipraes. operosa. Die Helmst. u. Braunschw. aber beschränken sie auf eine omnipr. respectiva: Chr. könne nach s. Menschh. gegenw. sein wo er wolle, er sei es aber actu wo er es verheißen: im Abendm. u. in der Kirche.

5. **Intercessio:** das hohepriesterl. Thun des königl. erhöhten Chr., von den alten DD. zum munus sacerd. gerechnet, nach geschichtl. Methode aber besser dem

munus reg. einzuordnen, da es durch die Erhöhung bedingt ist. Die Schrift lehrt ein bittendes Eintreten des Erhöhten beim Vater sowohl um Mittheilung von Gütern Joh. 14, 16, als bes. um Abwendung des Zorns u. Vergebung der Sünden Röm. 8, 34 ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, 1 Joh. 2, 1 παράκλ. πρὸς τὸν πατέρα im Unterschied von ἱλασμός, u. bes. Hebr. 4, 14—16. Von den Dogm. als zweiter Akt (nach der satisf.) des offic. sacerd. bezeichnet. Holl.: interc. Chr. est alter actus officii sacerd., quo Chr. θεάνθρ. vi universi meriti sui pro omnibus hominibus imprimis vero electis suis, vere proprieque at sine ulla majestatis suae imminutione, interpellat ad impetrandum iisdem quaecunque corpori, atque animae praecipue, salutaria esse novit. Nähere Bestimmungen: non tantum realis sed et vocalis et oralis est (non est nude interpretativa per ostensa merita): ferner generalis, pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis suae fructus illis applicetur (mit ungenügender Berufung auf 1 Tim. 2, 4 u. Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25, weil da auch Nichtgläubige eingeschlossen seien), et spec., pro renatis et electis, ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant. Im Gegensatz zu den Röm. gilt (Qu.): negamus, angelos vel homines beatos pro nobis meritorie intercedere, vel etiam in specie pro hoc vel illo homine in individuo orare. Denn Chr. allein ist unser Mittler 1 Tim. 2, 5. Die Dauer der interc. ist von Ewigk. zu Ewigk.; denn Chr. ist unser Mittler schon vor Grundlegung der Welt 1 Petri 1, 20 u. s. w., et in omnem aeternitatem durabit, nach Hebr. 7, 25 — beides unrichtig, da es sich um ein heilsmäßiges Thun des Erlösers handelt, also innerhalb der Grenzen seines Erlöserwirkens.

6. **Regnum Christi.** Vgl. Heß, V. Reiche Gottes. 11. Aufl. Zürich. 1781. Ders., Kern der Lehre v. R. G. 1819. Keil, Hist. dogmatis de regno Messiae Christi et app. aetate 1781 (in s. Opusc. acad. ed. Goldhorn 1821 p. 22 sqq.). Flatt, De notione vocis βασ. τ. οὐρ. 1794. 4. Theremin, Die L. v. göttl. Reiche, 1823. Fleck, De regno div. 1829. Die Schrift enth. im A. T. das (david.-salom.) Vorbild (vgl. die Pss., bes. 2. 45. 72. 110), sowie die Weiss. des mess. Reichs (vgl. die Propheten z. B. Mich. 4, 1—4. Jes. 45, 29, bes. Dan. 2, 44. 7, 14 ff.). Das N. T. spricht Matth. 11, 27. 28, 18 v. e. allumfassenden Macht u. Herrsch. Chr., auf Grund deren er aus allen Völkern s. Gemeinde sammelt V. 19, v. e. göttl. Weltstellung Chr. Eph. 1, 21 ff., auch zu den himml. Mächten 1 Petr. 3, 22; v. s. Hauptstellung zur Gemeinde Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Kol. 1, 18, in welcher er durch s. Geist wirks. ist Joh. 16, 14 u. welche s. Reich in d. Gegenw. bildet. Denn Jesus selbst bezeichnet s. Reich od. d. Reich Gottes bald als e. gegenw. u. diess.: Matth. 4, 17. 10, 7 (ἤγγ. ἡ βασ. τ. οὐρ.) 11, 11. 12 (ἕως ἄρτι ἡ βασ. τ. οὐρ. βιάζεται), 12, 28 (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ β.), 13, 24 u. s. w. 20, 1. 21, 43. Mark. 4, 26. 12, 34. Luk. 10, 11 (ἤγγ.), 11, 20 (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς) 17, 21 (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν), Joh. 3, 3. 5. 18, 36; bald als e. zukünftiges, der neuen Ordnung der Dinge angehöriges: Matth. 5, 3. 10 (Makarismen), 6, 10 (im V.-U), 7, 21 (εἰςελεύσεται εἰς τ. β.), 8, 11 (ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβρ. κ. Ἰσ. κ. Ἰακ. ἐν τ. β.), 13, 43 (ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τ. β.). 16, 28 (sehen den Menschensohn kommen ἐν τ. β. αὐτοῦ), 25, 1 (die Jungfr.), 34 (κληρονομ. τὴν ἡτοιμασμ. ὑμῖν βασ.), 26, 29

(neu trinken im Reiche u. s. w.), Mark. 9, 1. 14, 25. Luk. (1, 33) 9, 27. 12, 32 (es ist meines Vaters Wohlgefallen euch das Reich zu geben), 13, 28. 29. 21, 31 (γινώσκ. ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ β. τ. ϑ.), 22, 16 (ἕως ὅτου πληρωϑῇ ἐν τ. β. τ. ϑ.), 18. 29. 30 (23, 42 μνήσϑητί μου ὅταν ἔλϑῃς ἐν τ. β. σου). Ebenso ist es in der apost. Lehre e. gegw. Röm. 14, 17 (es ist nicht Essen u. Trinken u. s. w.). 1 Kor. 4, 20 (es besteht nicht in Worten sondern in Kraft), Kol. 1, 13 (μετέστησεν ἡμᾶς εἰς τ. β. τοῦ υἱοῦ), 4, 11, Apok. 1, 6. 9. 5, 10 — wiewohl in der apostol. Lehre der Begriff der Kirche an die Stelle tritt —; mehr aber noch e. zukünftiges Ap.-G. 14, 22. 1 Kor. 6, 9. 10 (ererben), 15, 24. 25. 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18. Hebr. 12, 28. Jak. 2, 5. 2 Petr. 1, 11. Apok. 11, 15. 12, 10. 20, 4. Dieses zukünftige Reich Christi aber hat s. zeitl. Grenze 1 Kor. 15, 24. 25 (ὅταν παραδῷ τὴν βασ. τῷ ϑεῷ).

Kirchenlehre. Off. reg. est functio Chr. ϑεανϑρώπου, qua is secundum utramque naturam, div. et hum. et hanc quidem ad dextram majestatis exaltatam, omnes omnino creaturas in regno potentiae, gratiae et gloriae majestate et virtute infinita, quoad divinitatem ex generatione aeterna, quoad assumtam humanitatem ex personali unione ipsi competente, modo divino, moderatur et gubernat. Qu. III, 264. Nach s. göttl. Natur besitzt u. übt er diese Herrschaft ewig, nach s. menschl. Natur besitzt er sie seit der Menschw., u. übt sie vollst. seit der Erhöhung: quam enim ab aeterno habet per aeternam generationem secundum divinitatem, eam in tempore per et propter personalem unionem sec. humanit. accepit et nunc in exaltationis satu plenarie exercet, Qu. Im Gegensatz zu den Socin. welche lehrten, Chr. sei vor dem Tod noch nicht wirkl. sond. erst designirter König gewesen (rex designatus). Während Hutter u. Haffenr. unter dem off. reg. nur Chr. Herrsch. über die Gläubigen verstehn, erweitert es Gerh. zu dem seitdem festgehaltnen Umfang, nach welchem es alle Zeiten u. Beziehungen der Machtstellung Chr. umfaßt. Daher die Einth. in regn. pot. i. e. generale dominium super omnia, videl. gubernatio coeli et terrae (Gerh.), über alles, Sichtb. u. Unsichtb., ohne Ausnahme sich erstreckend — wozu man auch das (quartum) regn. justitiae in angelos malos et homines damnatos rechnete —; regn. grat., quo Chr. ecclesiam in terris militantem colligit, gubernat, spiritualibus donis exornat, conservat et defendit in nominis divini laudem, regni satanici destructionem et fidelium salutem, Holl. (Qu. dehnt es sec. voluntatem antecedentem auf omnes omnino homines aus), durch verbum et sacr.; regn. glor., quo Chr. ecclesiam in coelis triumphantem gloriosissime regit et aeterna felicitate replet, in nominis divini laudem et beatorum aeternam refectionem, Holl., welches s. Vollendung erreicht mit der allgem. Auferweckung u. s. w. Dieses regn. (auch gratiae) dauert ewig; 1 Kor. 15, 24 erit traditio triumphatoria hostium subactorum et repraesentatio fidelium liberatorum; non deponet Chr. per hunc παραδόσεως actum regni sui spiritualis et coelestis administrationem, sed saltem alium modum gubernationis tunc Christus in suo regno auspicaturus est. Qu. III, 270. Vgl. das Rambach'sche Lied: König, dem kein König gleichet. — Aber es ist in diesem Zusammenhang von dem Reich Chr. als des Erlösers, nicht als der zweiten

Perf. der Trin. zu handeln, u. dieses ist wesentl. Gnadenreich, welches Chr. allg. Weltstellung allerdings in s. Dienst nimmt u. in das Reich der Herrlichkeit übergehen wird. — Hiemit hängt zusammen die Frage von der göttl. Verehrung Christi, welche in der Kirche v. jeher geübt, seit der Zeit des Rationalismus aber bestritten wurde (Lüdemann, Die Verleugnung Gottes des Vaters. Ein theol. Bedenken. Kiel. 1861).

V.

Die Aneignung der in Christo Jesu wiederhergestellten Gottesgemeinschaft.

§. 58. Die Anordnung des Stoffs.

Erst seit Calov hat sich das Lehrstück von der Heilsordnung fixirt, welches dann Quenstedt unter die heilsaneignende Wirksamkeit des heiligen Geistes subsumirte. An diese Lehre von der persönlichen Heilsaneignung schließt sich die Lehre von der Kirche als der Gemeinschaft des Heils und den Gnadenmitteln als den Mitteln ihrer Heilsthätigkeit.

Die Anordnung des Stoffs kam in der alten Dogmat. zu keinem übereinst. Abschluß. Das Hauptinteresse war, die Begr. der fides u. der justif. hervorzuheben. Am wenigsten systemat. Ordnung u. Behandlung ist in der Zeit der Lokalmethode. Chemnitz handelt nur de justif., wobei auch die Lehre v. Glauben zur Sprache kommt, u. de bonis opp., später de eccl. u. de sacram. Der übrige hieher gehörige Stoff wird an andern Orten, bes. bei der Lehre de lib. arb., mit besprochen. Ebenso Gerh.: de pecc., de lege et evgl., de poenit. (contritio u. fides), de justif., de bonis opp., de sacr., de eccl. Dagegen schiebt Baier zw. die Lehrstücke de fide u. de justif. das andere de regen. et conversione ein u. läßt dann die Lehre de renov. et bonis opp., de verbo et sacr., de praedest., de eccl. folgen. Seitdem Calov die Begr. der voc., conv. u. s. w. unter den allgem. Begr. der *σωτηριοποιΐα* s. salutis consequendae modus zusammengefaßt, wofür man später, seit der pietist. Zeit, die Bezeichnung ordo salutis wählte, war ein wesentl. Schritt zu mehr system. Behandlung gethan. Nur betont Quenst., nach Königs Vorgang, hiebei ausschließlicher die obj. göttl. Aktiv. u. subsumirt Alles unter die gratia sp. scti applicatrix, welche sich der gratia paternae commiserationis ac dilectionis u. gr. fraternae redemtionis anschließt u. die Lehren de voc., regener., conv., justif., poenit. et confessione, unione mystica, renov., dann de mediis salutis: Wort (Gesetz u. Ev.) u. Sakr. als media *δοτικά* ex parte dei, u. de fide justif. als medium *ληπτικόν* ex parte hominis, de bon. opp., de eccl. umfaßt. Ein Fortschritt ist es offenbar, wenn Hollaz als actus gratiae applic. bezeichnet: voc., illum., conv., regener., justif., unio

myst., renov., denen er dann noch hinzufügt conservatio fidei et sanctitatis u. glorificatio; worauf er dann auch die Lehre von den Gnadenmitteln u. darnach de poenit. (contritio u. fides) und de bon. opp. folgen läßt, während die Lehre von der Kirche erst nach der von den letzten Dingen an die Reihe kommt. Dagegen stellt Budd. Glaube u. Rechtf. mehr an die Spitze und handelt daher de fide in Christum itemque de regener. et convers., de justif., de sanctif. et renov. Trotz dieser Verschiedenheiten u. Unklarheiten ist im Wesentl. der Weg zu erkennen den die Dogm. zu gehen haben wird, wobei nur zugleich in Betracht wird genommen werden müssen, daß inzwischen auch der dogm. Sprachgebrauch sich mehrfach verändert hat. Es wird das Einfachste sein, zuerst von der persönl. Heilsaneignung, dann von der Kirche zu handeln. In den ersteren Abschn. gehört die Lehre von der Heilsordnung, in den anderen die von den Gnadenmitteln.

1. Die persönliche Heilsaneignung.

§. 59. Die Gnade des heiligen Geistes.

Die subjektive Aneignung des in Christo Jesu geschichtlich verwirklichten Heils der Gottesgemeinschaft ist eine That der freien Gnade Gottes durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher durch seine zuvorkommende und erneuernde Einwirkung auf das innere Leben des Menschen den Willen desselben zur Annahme des Heils befähigt und bestimmt.

1. **Schriftlehre.** Die Gnade, *χάρις*, ist die freie Huld Gottes gegen den Sünder überh., wie sie die Grundlage des ganzen Erlösungswerkes bildet z. B. Eph. 1, 6. 7, in der Sendung und im Heilswerk Jesu offenbar geworden Joh. 1, 14. 16. Röm. 5, 20. 21. Eph. 2, 7. Tit. 2, 11 (es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen), u. das thätige Prinzip der Heilsaneignung ist, indem wir durch die Gnade Gottes Kinder, gerecht u. selig werden Ap.-G. 15, 11. Röm. 3, 24. 4, 16. Tit. 3, 7 (auf daß wir durch desselben Gnade gerecht u. Erben seien u. s. w.), so daß der Stand des Erlösten ein Stand der Gnade ist Röm. 5, 2. 1 Petr. 2, 10 (weiland nicht in Gnaden, nun aber in Gnaden). Diese Gnade steht daher in Gegensatz sowohl zum eigenen Werk u. Verdienst (bes. Römerbr. z. B. 4, 4. 16. 11, 6) als auch zur Sünde und verderbten Natur des Menschen (Röm. 5, 15. 20. 21. Eph. 2, 3—5). — Diese Gnade ist näher die Gnade des heil. Geistes; denn der heil. Geist ist die aneignende, also auch die das Heil J. Chr. aneignende Macht, u. insof., als Geist J. Chr. im spezif. neutest. Sinn, ist er die neue Gabe der neutest. Zeit: v. Chr. verheißen Joh. 7, 39 (*οὔπω ἦν*, weil in dieser neuen wirks. Gegenw. bedingt durch die Vollendung der Person u. des Werks J. Chr.), 14, 26. 15, 26. 16, 7. Ap.-G. 1, 5; im Dienste Chr. Joh. 14, 26. 16, 13—15, deßhalb *πν. Χριστοῦ* Röm. 8, 11, von Christo mitgetheilt u. gesandt Joh. 20, 22. Ap.-G. 2, 33; auch für das apost. Bewußts. etwas Neues, das göttl. Prinzip ihres neuen Lebens, Ap.-G. 19, 2. Röm. 8, 2 ff. 1 Joh. 3, 24.

2. **Kirchenlehre.** Die Gesch. der Lehre von der Gnade hängt auf das Engste mit der vom lib. arb. zusammen; vgl. §. 45. Die griech. Kirche faßt

die Gnade nur als Gehülfin der menschl. Freih., nicht als neuschöpfer. Prinzip des inneren Lebens; Pelag. vollends nur als doktrinelle Unterstützung; Aug. dagegen zwar als schöpfer. Prinzip, aber mit Beeinträchtigung der sittl. Natur des Menschen (gr. irresist.) u. der univers. Liebe Gottes (gr. partic.), während der Semipelag. sie als die heilende Macht der erkrankten, die mittelalterl. Theol. als Vervollständigung der bloßen Natur des Menschen (donum gratiae superadditum) ansah, der Protestantismus dagegen im Wesentl. zu Aug. (ohne die gr. irresist. u. partic.) zurückkehrte. — Die näheren Bestimmungen der Dogmatiker. Gnade ist im allg. Sinn affectus dei in creaturas benevole propensus; gratia vocatur, quippe quae meritis opponitur, Holl. Im spezif. Sinn die gr. salutaris et supernat. gegen die Sünder; als göttliches Urtheil: forensis (justif.), als heilende Wirksamkeit: medicinalis (gr. applicatrix), u. diese e. Wirksamkeit des h. Geistes. Holl.: gr. sp. scti applicatrix est principium illorum actuum divinorum, quibus sp. s. per verbum dei et sacramenta beneficia spiritualia et aeterna, benignissima dei patris benevolentia humano generi destinata et fraterna J. Christi redemtione acquisita dispensat nobisque offert, confert et obsignat. Die einzelnen Akte sind die voc., illum., conv., regener., justif., unio myst., renov., conserv., u. schließl. glorif. Das Verhältniß dieser Gnade zum menschl. Willen u. Wirken wird nach Augustins Vorgang beschrieben durch die Bezeichnungen der Gnade als gr. praeveniens, praeparans, operans, cooperans et conservans. Holl.: Gr. praeven. est actus gr., quo sp. s. homini in peccatis mortuo benevolentiam patris et meritum Christi per verbum dei offert, incapacitatem naturalem aufert, et eundem ad agendam poenitentiam invitat, excitat, impellit, pulsat. Gr. praepar. est actus gr., quo sp. s. resistentiam naturalem et actualem cohibet, mentem notitia evangelii literali imbuit et voluntatem per verbum legis conterit, ut ad fidem salvificam suscipiendam magis magisque disponatur. Gr. operans specialiter dicta est actus gr., quo sp. s. cum vires credendi confert, tum fidem justificam accendit. Huc pertinent regener., justif. et unio myst. Gr. cooper. est actus gr., quo sp. s. cum homine justificato concurrit ad ipsius sanctificationem et productionem bonorum operum. Ad hanc pertinet renov. Gr. conservans est actus gr., quo fides et vitae sanctitas conservatur et illuminatur, cuius effectus est perseverantia fidelium. Oder die gr. wird (nach Qu.) als assistens (quae extrinsecus circa hominem agit) u. als inhabitans (quae ipsum hominis cor ingreditur illudque spiritualiter immutando inhabitat) beschrieben. Zur ersteren gehört die gr. praeven., praepar., excitans (trahens, pulsans), operans, perficiens (operans in specialissima significatione, in eventu efficax). — Da die Gnadenwirkungen eine Wirksamkeit des heil. Geistes sind, haben die späteren DD. (Baumg.) diesem ein vierfaches Amt zugeschrieben: offic. elenchticum (nach Joh. 16, 8, der Sünder kommt zur Erkenntniß seiner Sünde u. Strafwürdigk.), didascalicum (Joh. 16, 13—15, Erkenntniß des Heilswegs), paedeuticum (2 Tim. 3, 16. Röm. 8, 14, bekehrende Wirksamkeit), paracleticum (Röm. 8, 16. 26, Tröstung u. Stärkung des Bekehrten). — Die Heilsordnung

(vgl. §. 58) gründete man auf Ap.-G. 26, 17. Holl.: „In gentes te mitto", en gratiam vocationis! „Ut aperias oculos eorum", en illuminationem! „Et convertantur a tenebris ad lucem", en actum conversionis! „Et a potentia Satanae ad deum", en ipsam regenerationem, per quam filii dei evadimus! „Ut accipiant remissionem peccatorum", en justificationem! „Et sortem inter eos qui sanctificati sunt per fidem in me", en unionem cum Chr. per fidem, sanctificationem, sanctitatis conservationem et glorificationem! Die Grundlinien sind schon im Kl. Katech. 3. Art. Ausl. (der heil. Geist hat mich durch das Evang. berufen u. s. w.) u. F. C. 670, 50 (visum est deo per verbum et per sacramentorum legitimum usum homines ad aeternam salutem vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare) enthalten. Die einzelnen Stufen der voc., illum., conv., regener., justif., unio myst., renov., früher mehr obj. u. transitiv als actiones sp. scti, später mehr subj. u. intransitiv als status hominis betrachtet, sind nicht sowohl zeitlich als logisch aus einander zu halten. Kön.: momentum unionis myst. cum momento regenerationis, justif. et renov. idem omnino est; fiunt enim haec apotelesmata omnia simul et instanti; est tamen unum altero prius quoad nostrum concipiendi modum, ob diversa connotata. — Uebrigens vgl. Fechtius, Tract. de ordine modoque gratiae divinae (Wittb. 1710). Luthardt, Die Lehre v. freien Willen. S. 325 f. — Die Mystik pflegt den dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung u. Vereinigung zu nennen (via purgativa, illuminativa, unitiva), z. B. Gottfr. Arnold, Theol. myst. VI p. 103 sqq., wogegen unsre DD. besond. einhielten, daß die Erleuchtung der Reinigung vorangehen müsse. Vgl. Holl. p. 796 sqq. — Der Rationalism. leugnete die übernatürl. Gnadenwirkungen überh. u. setzte an ihre Stelle das eigene sittl. Vermögen des Menschen, welches durch lehrhafte moral. Einwirkungen erregt u. gestärkt werde, Wegsch. §. 152. Vgl. Luthardt, Die Lehre v. fr. Willen. S. 336 f. 344. Der Supranaturalism. z. B. eines Reinhard aber reduzirte die Gnadenwirkung auf die „Vermehrung der natürl. Kräfte", wodurch das psychol. „Gesetz der Stätigk. nicht unterbrochen" werde. Vgl. a. a. O. 356 f. Aber die Schrift lehrt die Gnade als schöpfer. Macht eines neuen Lebens in einem viel spezifischeren Sinne.

§. 60. Die Berufung.

Mit der Verkündigung von der Gnade Gottes in Christo wendet sich das berufende Wort des heiligen Geistes an die Seelen der Menschen, um durch die erleuchtende und erweckende Wirkung, welche es übt, den heilsaneignenden Glauben Allen an die es ergeht möglich zu machen.

1. **Schriftlehre.** Die Vorderstellung der Berufung ist begründet in der Bedeutung des Wortes, als der wesentl. Form in welcher Gott sich offenbart u. dem Menschen seinen Gnadenwillen wirksam nahe bringt. Beweis dafür ist der ganze Gang der Heilsgesch. Dem entsprechend ist aber auch Jesu Thun zunächst, zum Himmelreich u. in s. Nachfolge zu berufen: Matth. 4, 19. 21 die Berufung der Jünger, vgl. die Parallelen u. Joh. 1, 40 ἔρχεσθε κ. ὄψεσθε, Matth. 9, 13

οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλούς, vgl. Luk. 5,32. Matth. 11, 28 δεῦτε πρός με πάντες u. s. w. 22,3 die Einladung, vgl. Luk. 14,16 ff. Matth. 22,14 πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Joh. 10,3.16 τὰ πρόβατα ἀκούει τῆς φωνῆς αὐτοῦ. — So auch das Thun u. die Lehre der Apostel. Die Christen heißen κλητοί Röm. 1,6 f. 1 Kor. 1,2 u. s. w., sind κατὰ πρόθεσιν κλητοί Röm. 8,28, Gottes Thun ist καλεῖν 8,30. 9,11.24. 1 Kor. 1,9 εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, 7,15.17.18 ff. Gal. 1,6.15 διὰ τῆς χάριτος, 5,8. 13. Eph. 4,1.4. Kol. 3,15. 1 Theff. 2,12. 4,7. 5,24. 2 Theff. 2,14. 1 Tim. 6,12 εἰς ζωήν, 2 Tim. 1,9 κλήσει ἁγίᾳ, Hebr. 9,15 οἱ κεκλημένοι, 1 Petr. 1,15. 2,9 ἐκ σκότους, 2,21. 3,9 εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε, 5,10 εἰς δόξαν, 2 Petr. 1,3. Apok. 19,9 εἰς δεῖπνον. Die Berufung ist ernstlich u. dringlich, z. B. Luk. 14,23 ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, Hebr. 3,7.8 σήμερον; deßhalb auch entscheidend Luk. 14,24; denn sie ist abweisbar, z. B. Ap.-G. 13,46. Röm. 10,16.21; aber dann todbringend Joh. 12,40. 2 Kor. 2,16 ὀσμὴ εἰς θάνατον. Ihrer Bestimmung nach allgemein Matth. 28,19. Mark. 16,15. Luk. 24,46 f. Aber diese Univers. vollzieht sich geschichtl. Röm. 11,31 f., also allmählich; u. ist in der offenbarungslosen Welt vorbereitet durch die allgem. Selbstbezeugung Gottes Ap.-G. 14,17. 17,27. Röm. 1,19 f. 2,15.

2. **Kirchenlehre.** Holl.: Vocatio ad regnum Christi est actus gratiae, quo sp. s. hominibus extra ecclesiam constitutis (— zu enge; denn die Berufung gilt auch den in der Kirche Gebornen u. Getauften —) voluntatem dei de salvandis peccatoribus per verbum div. manifestat et ipsis beneficia a redemtore Christo offert, ut ad ecclesiam adducantur, convertantur et aeternam salutem consequantur. Die Vorbereitung auf die eigentl. Berufung wird mit ungenauem Ausdruck, schon seit Qu. (vgl. Luthardt, Die Lehre v. freien Willen. S. 319 ff.), als voc. generalis et paedagogica sive indirecta bezeichnet, quo deus peccatores extra eccl. constitutos ad inquirendum verum dei cultum et coetum obscurius et velut e longinquo invitat et ad januam ecclesiae adducit; — a) objective per propositionem regiminis et beneficentiae div. in creaturas; b) effective, per efficacem influxum atque impulsum div., quo tum e notitiis innatis theoreticis et practicis, tum e documentis beneficentiae div. suscitantur conclusiones practicae in mentibus infidelium, inaequali tamen mensura ad inquirendum de vero cultu dei; 3) cumulative per famam de eccl., toto orbe diffusam. So Holl. nach Ap.-G. 14,17. 17,25—27. Röm. 2,4. Dadurch wird selbst eine gewisse poenitentia et aversio a peccatis ermöglicht, welche zur Gnade hinanführt. — Aber die eigentl. Berufung ist die voc. specialis (directa), u. zwar ordinaria per praedicationem verbi div., und extraord., welche die DD. (Fremdartiges mit einander verbindend) eintheilen in die immed. d. h. unm. durch Gott geschehend, wie bei Abrah., Paulus, u. die med. d. h. durch Wunder u. dgl. sich vermittelnde, wie bei den Magiern Matth. 2, bei den Niniv. durch Jonas u. s. w.

Im Gegensatz zur Lehre v. d. absol. Prädest. wurde die voc. als seria, efficax u. universalis bezeichnet. Die voc. ist seria d. h. ernstlich v. Gott gemeint, non tantum signo et praecepto manifestatur, sed ex intimo benepla-

cito div. oritur, omniumque hominum salutarem illuminationem et conversionem serio intendit (Holl.); u. efficax d. h. begleitet von einer thatſ. u. an ſich ausreichenden göttl. Wirkung. Qu. III, 463: forma vocationis consistit in seria (Matth. 23, 37) atque ex dei intentione semper sufficiente (Röm. 8, 30) semperque efficaci (Röm. 1, 16) voluntatis div. manifestatione ac beneficiorum per Chr. acquisitorum oblatione. — Habet enim verbum dei praedicatum ex ipsius dei ordinatione et voluntate intrinsecam div. et sufficientem vim et efficaciam ad regenerationem, conversionem etc. producendam. Licet, quo minus effectum suum consequatur, ab hominibus obicem ponentibus impediatur, atque ita inefficax fiat vitio malae obstinataeque hominum voluntatis. — Im Gegenſatz zu den Calv. Qu. III, 466: distinguunt Calviniani inter voc. externam et internam et utramque exponunt a) ratione principiorum, qua illa fiat per verbi ministerium, haec per sp. sctum intus corda illuminantem etc. b) ratione subjectorum, qua illa electis et reprobis communis sit, haec solis electis peculiaris, c) ratione efficaciae, quod haec sola efficax et irresistibilis etc. — Nos distinctionem admittimus, sed ut externam voc. internae non opponamus, nec unam ab altera separemus, quum externa voc. internae medium sit ac organon et per illam deus efficax sit in cordibus hominum. Si externa voc. non ex asse congruit internae, vana fuerit, fallax, illusoria. Das Alles ſind nothw. Folgerungen der Lehre v. der Prädeſt. Vgl. §. 33.

Aus der Allgemeinh. des göttl. Gnadenwillens wie des ſündigen Verderbens des Menſchen folgern die DD. auch die Allgemeinh. der Berufung als der Verwirklichung jenes Gnadenwillens. Voc. est universalis. Qu. III, 464: objectum vocationis sunt tum ratione divinae intentionis (1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9), tum ratione aliquoties factae executionis omnes in universum homines. Dieſe allg. Berufung iſt in drei Zeiten geſchehen: temporibus nempe protoplastorum lapsorum Gen. 3, 8. 9. 15, Noachi post diluvium Gen. 9, 9. 12, et apostolorum Mark. 16, 15. 20. Röm. 10, 18. Kol. 1, 6. 23, quae trina vocatio non tantum fertur in praesentes s. eos quibus immediate facta est, sed pertinet etiam in posteros, cf. Deut. 1, 6. 4, 11. 12, Gen. 17, 7. 10. Die Univerſal. der Predigt der App. zu beweiſen behalf man ſich mit dem Satze: quo non venit ἀποστολή, eo ἐπιστολή (Qu. III, 465). Allein die voc. fordert mündl. Verkündigung; u. auch die Möglichk. allgemeiner Verbreitung der Schriften wurde ſchon zur orthod. Zeit auf Grund der thatſächl. Verhältniſſe bezweifelt, nicht bloß von calv. u. röm. (Bellarm. u. A.), ſondern auch von helmſtädt. Theologen (Latermann, Hornejus u. A.). Qu. bemüht ſich zu beweiſen, daß die praedic. apost. auch zu den Amerik. gekommen ſei (III, 459). So ſei denn wenigſtens die Möglichk. für Alle vorhanden. Holl.: quando vocationem ad regnum dei universalem asserimus, non hoc dicimus, quod omnibus et singulis hominibus actu, coram et immediate, per praecones peculiariter missos, annuntiata sit doctrina evglii, sed quod deus misericordissimus doctrinam evglcam de obtinenda salute per fidem in Christum tam clare promulgaverit, ut omnes omnino homines ad eius notitiam pervenire pos-

sint, ita ut deus nulli genti, nulli homini copiam illius doctrinae ac viam, qua in notitiam ipsius pertingere queat, absoluto decreto denegaverit. Wenn aber in Wirklichk. gegenwärtig viele Völker das Evangel. nicht haben, so ist das eigene frühere Verschuldung. Holl.: quod gentes olim et hodie multi populi praedicatione verbi destituuntur, illorum fit culpa, non destinata voluntate aut consilio dei lucem evglii simpliciter denegantis. Nam 1) illi populi verbum div. contemnunt et malitiose rejiciunt; 2) vocationem et notitiam de Christianorum dogmatibus ac ceremoniis in genere, per famam quae hodie universalis est, neglexerunt; 3) vocationem paedagogicam et effectivam non traduxerunt ad usum sc. ad inquirendum verum dei cultum et coetum. Quam ob rem vocatione salutari, quae per praedicationem evglii fit, sua se culpa privarunt. Gegen den Einwand, daß nicht ohne Weiteres die Kinder die Schuld der Väter zu tragen haben (Qu. III, 472), berief man sich darauf, daß wenigstens die allgem. fama v. Christenth. u. die voc. gener. s. indirecta Keinem fehle. Aber das ist freilich keine eigentl. voc. salutaris. Dieser ganzen Lehrweise fehlt es an geschichtl. Sinn. Gottes Gnadenwille vollzieht sich in d. Berufung allmählich auf geschichtl. Wege im Zusammenh. mit der allgem. Weltregierung u. durch den Dienst der Kirche (Mission). Unser Unvermögen, nachzuweisen wie die Berufung an alle Einzelnen kommt, hebt die Gewißheit von der Allgemeinheit des Gnadenwillens nicht auf.

§. 61. Die Erleuchtung.

Das berufende Wort wendet sich zunächst erleuchtend an das Bewußtsein des Menschen, um in demselben Erkenntniß der Sünde und der Gnade zu wirken, geht aber durch dasselbe auf den Willen, um in diesem neue Lebensregungen hervorzurufen, die ihr Ziel in der Bekehrung finden.

1. **Schriftlehre.** Der natürl. Zustand des Menschen wird in der Schrift oftmals als Finsterniß (im eth. Sinn) bezeichnet, aus welcher wir durch das Heil in Chr. erlöst werden sollten Luk. 1, 79. Joh. 1, 5. 3, 19. Ap. Gesch. 26, 18. Röm. 13, 12. Eph. 5, 8. Kol. 1, 13. 1 Joh. 2, 8. 9. 11. Denn Christus ist das Licht der Welt Luk. 2, 32. Joh. 1, 4. 5. 9. 8, 12. 12, 35 f. 46. So geht denn von Chr., durch das Zeugniß von ihm, ein neues Licht aus in die Herzen der Menschen, so daß sie lichthaft werden, im Lichte sind u. wandeln, womit ein neuer sittl. Lebensstand bezeichnet wird: Ap.-G. 26, 18 (die Bekehrung von der Finsterniß zum Licht), Eph. 5, 8 (ihr waret weiland Finsterniß, jetzt aber seid ihr ein Licht in dem HErrn), 1 Joh. 1, 7. 2, 9. Mit dieser Veränderung des Lebensstandes vollzieht sich eine Aenderung der ganzen Denkungsweise, welche aber ebenfalls ein durch den Geist Gottes gewirkter sittl. Prozeß ist 1 Kor. 1, 17—2, 16. So erscheint denn auch durchweg die Erleuchtung als ein solcher durch den Geist Gottes gewirkter Vorgang im Herzen 2 Kor. 4, 4. 6. Eph. 1, 17. 18. Vgl. Luthardt, Die L. v. fr. Willen. S. 401 f.

2. **Kirchenlehre.** Die griech. Kirche, welche das Christenth. von Seiten der neuen Wahrheitserkenntniß zu fassen liebte, bezeichnete mit φῶς u. φώτισμα die Heilsgnade u. die Versetzung in ihren Stand überh.; besond. pflegte man die

Taufe φώτισμα zu nennen (Clem. Al., Paed. III. p. 113). Dagegen bezeichnet die illum. bei unsern DD. eine best. einzelne Stufe in der Heilsaneignung. Aber obwohl schon der Kl. Kat. („mit s. Gaben erleuchtet") u. F. C. 671, 55 (sp. s. per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentire possint) von Erleuchtung spricht, so handelt doch (abgesehen von Calvin, der sie an die cognata vocationis kurz anreiht) erst Holl. in einem bes. locus davon, veranlaßt durch den Mysticism. u. beginnenden Pietism. Der Begriff der illum.: est actus gratiae applicatricis, quo sp. scts hominem peccatorem ad ecclesiam vocatum per ministerium verbi docet et sincero studio magis magisque informat, ut depulsis ignorantiae et errorum tenebris ipsum verbi dei notitia imbuat, atque ex lege agnitionem peccati, ex evglio misericordiae div., in merito Chr. fundatae, cognitionem eidem instillet (Holl.) Demnach gehört sie zunächst zur gratia praeparans u. geht der vollen Bekehrung vorher, wenn sie sich auch nachher noch fortsetzt (— so daß es mißverständlich ist, wenn sie Budd. p. 1209 nur den Wiedergebornen zuschreibt —). Entsprechend dem Stufengang des neuen Lebens u. der Doppelseitigk. des Wortes (lex et evgl.) ist die illum. eine duplex: legalis et evgelica. Die ill. leg., quae peccatum, iram dei et poenas peccati temporales et aeternas nobis manifestat, ist nur eine paedagogice salutaris; dageg. die evglca, quae gratiam dei, in merito Chr. fundatam, justitiam coram deo valentem et vitam aeternam nobis revelat, ist eine complete salutaris (Luk. 1, 77 f.).

Im Gegensatz zur myst. Lehre von der Ekstase wird gelehrt: sp. s. nos non immediate, sed mediante verbo div. illuminat. Dadurch wird die sittl. Natur u. der persönl. Char. dieses Vorgangs gewahrt. Aber nicht als wäre die ill. an den einzelnen äußern Akt der Beschäftigung mit dem Worte gebunden: vis illuminandi, qua praeditum est verbum divin., non praecise alligata est auditionis, lectionis aut meditationis actibus, sed verbum dei auditum, lectum, in animum transmissum eodemque retentum viribus suis illuminandi semper pollet. Aber die nothw. Voraussetzung ist immer die ernstliche Beschäftigung mit dem Wort: deus benignissimus omnes homines illuminare quidem serio intendit; actu autem illuminantur illi, qui ad eccl. vocati et adducti gratiam sp. scti admittunt verbumque div. attente audiunt, legunt et meditantur. Die Erl. ist demnach nicht müssig zu erwarten (im Gegensatz zur myst. Lehre Molinos, Weigels u. s. w. von der innern Stille, den drei Stufen des silentium verborum, desideriorum, cogitationum, oder dem internum animae sabbathum): veros christianos decet quidem cum silentio conjuncta exspectatio auxilii div., non autem tacita exspectatio luminis immediate revelantis. Tantum abest, ut lumen div. supernaturale cum silentio sit exspectandum, ut potius verbum dei externum, quod est lumen clarissimum, serio sit praedicandum, sedulo audiendum, frequenter legendum, attenteque pensitandum, juxta atque piae preces, sacris hymnis mixtae, in coelum mittendae sint, quo lux salutifera cognitionis in cordibus nostris suboriatur et subinde majora incrementa sumat.

Die Wirksamkeit der illum. erstreckt sich nicht bloß auf die Erkenntniß, sondern auch auf den Willen: primo immediate illuminatur peccatoris intellectus (2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 18), consequenter et mediate etiam illius voluntas (Tit. 2, 11 f.). Der Natur der Sache nach geht jene Stufe dieser andern voran, kann deßhalb noch ohne diese sein (wie viele Beispiele, bes. das Augustins, beweisen, Holl. p. 833), ist aber dann nur unvollk. u. erreicht ihre Vollkommenh., weil ihr Ziel, erst mit der entspr. Wirkung auf den Willen: cum illum. supernat. sit actus gratiae applicatricis successivus, utique imperfecta ill. in intellectu hominis esse potest sine sctificatione voluntatis (wie wiederum viele Beispiele — Bileam, Jud. Ischar. u. s. w. u. Stellen wie Matth. 7, 22 f. 23, 1 ff. 24 beweisen Holl. p. 836) — im Gegensatz zur Mystik, welche die Reinigung der Erleuchtung vorangehen läßt. Jene illum. imperf. heißt auch literalis et paedagogica, die perf. dagegen spiritualis et complete salutaris. Jene wird der gratia assistens, diese der gr. inhabitans zugeschrieben. So denn Holl.: Illa (imperf., lit. et paed.) est operatio sp. scti, qua is per gratiam suam externe assistentem et praeparantem intellectum hominis irregeniti quidem, ad regenerationem tamen tendentis, literali credendorum notitia instruit et assensum evglii historicum producit, ut ad suscipiendam fidem salvificam magis magisque disponatur; haec (perf., spirit. et complete salut.) est oper. sp. s., qua is cor hominis contritum ingrediens et inhabitans salvificam misericordiae div. in merito Chr. fundatae cognitionem in eodem accendit, assensum evglii fiducialem producit eundemque interno suo testimonio confirmat et obsignat. Auch jene erstere bereits ist eine Wirkung des heil. Geistes, also vera, salutaris (sofern sie das Heil abzweckt) und supernat., weßhalb denn die DD. die illum. niemals in eine natur. u. supernat. eintheilten, denn die natürl. Gotteserkenntniß ist wegen ihrer Unvollkommenh. nicht als illum. zu bezeichnen. Diese erleuchtende Wirksamkeit des heil. Geistes fordert aber die eigene freie Aneignung des Menschen heraus u. vollzieht sich durch das Zusammenwirken beider Faktoren in allm. Fortschr.: ill. ordinaria non absolvitur uno momento, sed fit per temporum intervalla, per gradus, per actus saepe repetitos, ut homo disponatur ac praeparetur ad majorem subinde veritatis lucem admittendam, adeo ut, si primum illuminationis gradum repellat, alterum ipsi sp. scts deneget, quippe qui sine primo locum habere nequit. — Finis proximus illum. est conversio et regener. peccatoris. Finis ultimus illum. immed. in regno gloriae obtinenda.

Die nächste Wirkung des berufenden u. erleuchtenden Wortes ist die Erweckung, im Bekenntniß u. in der alten Dogm. gemeint mit prima initia fidei et conversionis, mit dem Namen Erweckung auf Grund von Eph. 5, 14 ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν richtig bezeichnet u. als bes. Zustand bestimmter ins Auge gefaßt und betont seit der pietist. Erweckungszeit Speners in Deutschland, Wesley's u. Whitefields in Engl. (Kindererweckung in Schlesien im 18. Jahrh. u. s. w.). Martens. §. 226 Anm.: „Die Erweckung ist eine Heimsuchung des Geistes mit dem mächtigen Ruf der Gnade, aber noch nicht das bleibende Einwohnen (inhabit.) der Gnade im Menschen. Der Erweckte ist nur erst mäch-

tig berührt von der Gnade, aber nicht der wirklich Begnadigte, nur erst der Berufene, nicht aber der wirklich Erwählte. Denn noch fehlt die entscheidende Selbstbest. von Seiten des Menschen" u. s. w. „Die Erw. ist in der Bekehrungsgesch. des Menschen der krit. u. gefährl. Punkt" u. s. w. Thomas. III, 2. S. 160: „Die Geburtswehen des neuen Menschen, die prima initia u. s. w., die bei Vielen nicht zum entscheidenden Siege durchdringen. Auf diesen Anfangsstadien pflegt sich noch manches Ungesunde u. Unlautere einzumischen; es wird insbes. noch zu viel auf Gefühl u. Empfindg. gebaut" u. s. w. (Vgl. Löhe, V. d. göttl. Worte als d. Lichte welches z. Frieden führt. Sttg. Liesch. Brunn, V. Gefühlschristth. 1858. Ebend.)

§. 62. Die Bekehrung.

Wenn auch schon im natürlichen Lebensstande der Mensch mannigfache sittliche Einwirkung des Gottesgeistes erfährt, so wird er doch erst durch die erneuernde Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes in seinem inneren Willensleben in den Stand gesetzt und bestimmt, sich von der Sünde ab- und Gott zuzuwenden in der Bekehrung, so daß demnach dieser für einen Jeden heilsnothwendige innere Vorgang durch die Gnadenwirksamkeit allein begründet und ermöglicht, aber durch die innere Willensentscheidung des Menschen vollzogen wird.

1. **Schriftlehre.** Die Schrift bezeichnet die Bekehrung theils als ein Werk der Gnade theils als eine Leistung des Menschen. Als ein Werk der Gnade schon im A. T. in den Verheißungen oder Erflehungen eines neuen Herzens u. s. w. durch Jeh. Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26. Ps. 51, 12. Besond. aber im N. T., schon durch die Forderung der Wiedergeburt als eines an uns gewirkten Vorgangs Joh. 3, 3 ff., oder wenn die Erneuerung als eine Erweckung aus dem Tod bezeichnet Eph. 2, 5. Kol. 2, 13, oder Alles der Gnade zugeschrieben wird 1 Kor. 4, 7. 15, 10, u. zwar als einer innerlich wirkenden, die auch ein neues Wollen gibt Phil. 1, 6. 2, 13; oder wenn die Buße Ap.-G. 5, 31. 11, 18. 2 Tim. 2, 25, oder der Glaube (Joh. 6, 29, von den Dogmatikern hiehergezogen) Eph. 1, 19. 2, 10 auf Gottes Wirksamkeit zurückgeführt wird. — Auf der andern Seite wird Buße u. Glaube vom Menschen gefordert als seine Leistung: *μετανοεῖτε κ. πιστεύετε* — auf allen Stufen der Heilsgeschichte. Der Forderung der Buße soll und kann der Berufene alsbald nachkommen Ps 95, 7 f. Hebr. 4, 7 ff., u. der Glaube ist freier Gehorsam den der Mensch leistet, z. B. Röm. 1, 5. So ist also die Bekehrung — auch Jer. 31, 18 bekehre du mich u. s. w., die Hauptstelle unsrer Alten — des Menschen eigene That, deßhalb auch *ἐπιστρέφειν* nur im Akt u. Med., nie im Pass. gebraucht. — Die Vermittlung beider Aussagen liegt in der göttl. Berufung zur *μετάνοια* u. s. w., welcher gegenüber der Mensch Freiheit der Abweisung od. der Annahme hat — Matth. 23, 37 ihr habt nicht gewollt; Joh. 5, 40. 17, 6. 8 —; welche aber zugl. von e. innerl. Wirkung begleitet ist — Joh. 6, 44 ziehen, Luk. 24, 32 das Herz brennt, Ap.-G. 2, 37 das Wort geht durchs Herz, Ap.-G. 16, 14 Gott thut das Herz auf —, so daß in Kraft dieser göttl. Wirkung durch das Wort der Mensch sich annehmend verhält, in Buße u. Glaube.

2. **Kirchenlehre.** Was zunächst den Sprachgebrauch unsrer DD. betrifft, so ist dieser von dem gegenw. herrschenden etwas verschieden. Die älteren DD. (z. B. Kön. u. Qu.) handeln zuerst von der regener., dann von der conv., aber so daß beide Bgr. der Sache nach im Wesentl. zusammenfallen u. mehr nur formell v. einander unterschieden werden. Regen. im weiteren Sinn (late sumta) ist die Erneuerung des geistl. Lebens überh., nebst Rechtf. u. folgender renov. (so auch F. C. p. 686), im engeren Sinn (stricte) dagegen entw. ident. mit Sündenverg. oder Rechtf. (so vielfach in der Apol. vgl. F. C. a. a. O.) oder mit der collatio virium credendi (u. dieß ist der eigentl. dogm. Begr.) und zwar th. active et trans. zur Bezeichnung der operatio dei, welche dem erstorbenen Menschen das neue geistl. Leben schenkt (u. dieß ist der eigentl. dogm. Begr.), th. pass. zur Bezeichnung der geistl. Veränderung im Menschen selbst. Ebenso bezeichnet conv. late die gesammte Versetzung in den Stand des Glaubens nebst justif. u. renov. (Ap.-G. 26, 20. F. C. 656. 675); stricte aber (u. das ist der eigtl. dogm. Begr.) wird es von justif. u. renov. unterschieden u. bezeichnet act. et trans. die vom Unglauben zum Glauben bekehrende Wirksamk. des heil. Geistes (Jer. 31, 18. Klagl. 5, 21. Ap.-G. 26, 18), pass. die innere geistl. Veränderung im Denken u. Wollen des Menschen (Klagl. 5, 21. Jer. 31, 18. 19. Ez. 18, 30. 32. 33, 11. Joel. 2, 12. Jer. 3, 12 f.) So bleibt zwischen der regen. u. der conv. nur der form. Unterschied übrig, daß jene auch bei Kindern u. durch das Sakr., diese nur bei Erwachsenen u. durch das Wort stattfinden kann. Bei dieser Begriffsbest. von conv. fehlt das Moment der sittl. Selbstthat des Menschen, was als ein Mangel in der dogm. Fassung wird bezeichnet werden müssen, u. dadurch wird der Unterschied von der Gottesthat der regen. verdunkelt. Hollaz dagegen, welcher die conv. vor die regen. stellt, fügt zum akt. u. pass. Begr. der conv. (wie bereits Baier) den intrans. hinzu, wonach sie actum voluntatis immanentem et reciprocum significat, quo peccator se ipsum convertere denominatur (Ap.-G. 3, 19 thut Buße u. bekehret euch). Im ersteren trans. Sinn ist sie dann ident. mit der regen., im letzteren mit der poenit., welche contritio u. fides umschließt: conv. intrans. est terminus et effectus conversionis transitivae estque ipsa poenitentia, qua peccator per vires a gratia convertente collatas et passive receptas se ipsum convertere dicitur. Quam ob rem peccator, poenitentiam agendo, se convertit viribus non nativis sed dativis. Diese Aufstellung einer conv. intrans. trifft das Richtige, obgl. Holl. in diesem Zusammenhang nicht weiter darauf eingeht, weil hier von den Akten der gratia applic. gehandelt werde.

Das Problem der Lehre v. d. conv. betrifft das Verhältniß der göttl. Gnadenwirkung zum freien Verhalten des Menschen. Vgl. Luthardt, Die Lehre v. fr. Willen u. s. w. Die Entw. der Kirchenl. ist im Wesentl. bereits §. 45 de lib. arb., u. die dadurch bedingten Bestimmungen über die Gnade §. 58 gegeben. Es kommt hier ein doppeltes Moment in Betracht: die Vorbereitung auf die Bekehrung im Leben des Nichtwiedergeb. u. das Verhalten des Willens zur Gnade in der Bekehrung selbst.

Was die Vorbereitung auf die Bekehrung im Leben des Nichtwiedergeb. anlangt, so geht die F. C. hierauf nicht weiter ein, sondern begnügt sich

mit der Verweisung auf die Möglichk. die Gnadenmittel zu gebrauchen, während Aeg. Hunn. (De provid. dei et act. praedest. 1595. De lib. arb. 1597) dem natürl. Menschen e. studium discendi et cognoscendi in Bezug auf die Heilswahrh., e. generale desiderium ut salutis ita cognoscendae veritatis zuschreibt (bes. nach Am. 8, 11 f.), Musäus aber, der diese Frage am eingehendsten behandelt (Disputt. De Convers. hominis peccatoris ad deum 1647—49. Tractatus theologici de convers. 1661) u. s. w., dem natürl. Menschen in Bezug auf die spiritualia gewisse actus paedagogici der Erkenntniß u. des Willens zuschreibt, die bis zu e. gewissen allgem. Gefallen am Heil (actus simplicis complacentiae) gehen können, ohne daß damit bereits die Bekehrung od. die actus spirituales (heil. Gedanken, verbunden mit dem pium desiderium aut conatus saltem tendens in bona illa ut acquirenda) begonnen wären. Aber diese Lehrweise erfuhr mehrfachen Widerspruch v. Seiten der Wittenberger. Noch mehr war dieß der Fall (bes. bei Calov) hins. der noch weitergehenden Lehrweise der Helmstädter, ind. z. B. Hornejus zw. den actiones spirituales u. den opp. civilia noch das Mittelgebiet der opp. moralia annahm, für welche er e. grat. div. im allgem. Sinn forderte. Nur um so schärfer setzten die meisten anderen orth. DD. das hemisph. inferius u. superius (vgl. §. 45. S. 134) einander gegenüber u. wiesen jenem nur actus religionis externi zu, so daß selbst jedes desiderium informationis ex verbo od. desider. aeternae salutis u. dgl. bereits e. Wirkung der gr. praev. (applic.) ist und nur e. desid. non tam veritatis quam novitatis, e. stud. ac desid. commune sciendi res. div. übrig bleibt (Kön. Qu.). Eine Aenderung dieser Lehrweise aber bereitete sich vor durch die Lehre v. d. vocatio generalis et indir. (vgl. §. 60), wodurch sich der Begr. e. gratia praev. (außerh. des Gebiets der gr. applic.) u. der dadurch gewirkten actus paedagogici bildete (bes. seit Budd. u. Fecht † 1716). Dieser Satz v. d. „vorlaufenden Gnade“ im allg. Sinn bürgerte sich dann, bes. auch im Zusammenh. mit der Heidenmiss. u. den in ders. gemachten Erfahrungen, in den christl. Kreisen immer mehr ein, während die Aufklärung u. der Rationalism. das natürl. Vermögen auf Kosten der Nothwendigk. d. Gnade überh. erhoben, bis die neuere Zeit auch die kirchl. Lehre v. d. Gnade erneuerte, aber mit stärkerer oder schwächerer Betonung des Satzes „daß der Mensch vor s. Bekehrung u. vor d. Wirksamk. der göttl. Gnade in s. Innern eines Zugs u. Verlangens nach den ewigen Gütern, die das Wort darbietet, fähig sein müsse“ (Jul. Müller, Die L. v. d. Sünde. 4. Ausg. II, 306). Hieran schließt sich aber die andere Frage, ob der Mensch mit diesem natürl. Zug zum Höheren u. s. w. die Heilsgnade selbst sich anzueignen vermöge (synerg., J. Müller, Nitzsch, Martensen), oder ob jener nur den Anknüpfungspunkt für die Wirksamk. der Heilsgnade bilde, welche es den Menschen erst wirksam möglich mache, die natürl. Abneigung gegen die Gnade zu überwinden u. diese selbst zu ergreifen (bes. Thomas. u. A.).

Was dieses Andere, das Verhalten des Willens zur Gnade in der Bekehrung anlangt, so hat die orth. Dogm. im Ganzen im Anschluß an die C. F. den göttl. Faktor in der Bekehrung (conv. trans.) einseitig betont. Die C. F. läßt meistens die Thätigk. des eignen Willens erst nach der Bekehrung eintreten:

hominis voluntas in conv. habet se pure passive p. 582, post. conv. hominis renati voluntas non est otiosa p. 582 u. ähnl. Aber sie sagt doch auch: quam primum sp. s. opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, tunc cooperari possumus et debemus p. 674. In Uebereinst. hiemit Chemnitz (Loci I, 184): conv. s. renov. non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur; sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est, secura et otiosa voluntate exspectabo, donec renov. s. conv. operatione sp. scti sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim in puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praev. i. e. prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu voluntatis nostrae. — Post motum voluntatis divinitus factum voluntas hum. non habet se pure passive, sed mota et adjuta a sp. scto assentitur et fit συνεργος dei. Wie denn Chemn. überh. die sittl. Natur dieses Vorgangs (im Anschluß an Mel.) hervorhebt, indem er nachweist in wief. v. Menschen gelte: habet se homo in conv. non ut truncus (p. 191) oder aliter utitur faber instrumento inanimato, aliter vero sp. s. operatur conversionem in mente, voluntate et corde. Facit enim, ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentiri u. s. w. (vgl. überh. die ganze Ausführung Ex. conc. Trid. VII, 1, 2. p. 133 ed. Preuss.) Damit hängt zusammen, daß Chemn. die Stufenfortschr. in der Bekehrung, im Anschluß an die august. Bestimmungen der gratia praev., praepar., oper., sowie an Augustins eignen Lebensgang, betont u. nachweist. Aber auf jeder Stufe ist das aneignende Verhalten des Menschen bedingt durch die vorangehende Wirksamk. der Gnade, welche jenes dem Menschen erst möglich macht. So auch die folgenden Dogmatiker. Nur wird nicht immer genugs. anerkannt, daß dieß schon in conv. geschehe (was bes. der Helmst. Latermann, De act. dei praedest. 1646. De grat. et lib. arb. 1647 betonte), sondern die Mitthätigk. des menschl. Willens wird erst post. conv. angenommen. Dieß hat zur Voraussetzung, daß die Bekehrung ein moment. Akt sei: Calov. X, p. 16: conv. temporis momento fit, simul ac semel, et veluti ἐν ῥιπῇ ὄμματος. Zwar führt Qu. die Stufen aus, durch welche die Bekehrung sich vorbereitete (durch die gr. incipiens et praev., welche die natürl. Aufnahmsunfähigk. wegnimmt; die gr. praep., welche das Widerstreben des Unwiedergeb. bindet; die gr. excitans, welche eine äußerl. Kenntniß u. ein allgem. Vertrauen u. schließl. durch das Gesetz das Gefühl der Reue über die begangenen Sünden hervorruft — der Zug Joh. 6, 44 —; die gr. op., welche den Vorgang der Bek. wirkt u. das Herz aufthut; die gr. perficiens, welche die Anerk. der Sünde u. den Akt des Glaubens selbst wirkt u. erzeugt); aber die Bek. ist doch Sache des Moments, so daß erst nach diesem die cooper. des Menschen eintrete — hominis conversi esse cooperari, non hominis convertendi —, und Gott nicht bloß wirke ut possimus velle, sed ut actu velimus (wie Aug.), obwohl er hinzufügt, die ersten Einwirkungen der gr. praev. seien zwar inevitabiles, aber nicht irresistibiles. Aber mit jenen Sätzen geht Qu. über Chemn. hinaus, welcher die

cooper. geleugnet hatte bloß ut inchoetur conv., während Qu. hinzufügt: addo et compleatur et absolvatur — was wider die sittl. Natur dieses Vorgangs ist. Und auch noch Holl. lehrt, wenigstens im Ausdruck mißverständlich: homo a deo passive conversus poenitentiam agit, da doch die conv. sich nur in u. durch die poenit. vollzieht.

In neuerer Zeit hat man mehrfach (bes. Jul. Müller, z. B. Union. S. 212. Stud. u. Krit. 1856, 3. S. 553) behauptet, daß man dem absol. Prädestinatianism. nur entgehen könne, wenn man dem natürl. Menschen die Möglichk. eines selbständigen u. selbstthätigen Verhaltens zu den Wirkungen der Gnade zuschreibe, wodurch erst alle göttl. Gnadenwirkung im Innern des Menschen bedingt sei, u. die luth. Lehre sei inkonsequ., indem sie dieses verneine u. doch zugl. die absol. Präd. ablehne. Dagegen hat man luth. Seits (bes. Thomas. I, 445. III, 1. 466 ff.) erwidert, daß ein Unterschied sei zw. dem Ergriffenwerden v. der Gnade u. der eigentl. Entscheidung für das Heil. Jenes geschieht ohne Zuthun des Menschen u. übt durch das Wort eine Wirkung auf das persönl. Denken u. Wollen des Menschen der er sich gar nicht entziehen kann u. die doch eine wirkl. Empfänglichk. u. die Möglichk. einer Entscheidung für das Heil herstellt. Das Andere aber ist s. selbstthätiges Verhalten, welches durch jenes erst möglich gemacht ist. Diese Beschränkung des altdogm. Satzes: in conv. homo se habet mere passive ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt.

§. 63. Die Buße.

Die Bekehrung beginnt mit dem Selbstgericht der Buße, welche in der Sinnesänderung besteht, die sich in Sündenerkenntniß, Sündenschmerz und im ernstlichen Willen, mit der Sünde zu brechen um Gotte zu leben, vollzieht.

1. **Schriftlehre.** Die Buße ist die erste (negat.) Seite, der grundlegl. Anfang, der Glaube der (pos.) Abschluß der Bekehrung. So erscheint auch die Buße in der Schrift als die innerl. Grundlegung des neuen Lebens. Die Grundforderung der Proph. im A. T. ist Jer. 25, 5 שֻׁבוּ־נָא אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה *ἀποστράφητε ἕκαστος ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς*. So wird auch sonst שׁוּב sowohl im Sinne der Hinkehr zu Jeh. überh. gebraucht d. h. der Bekehrung (Ps. 22, 28 *ἐπιστρέφεσθαι*, Joel 2, 12 שֻׁבוּ עָדַי בְּכָל־לְבַבְכֶם u. ö.), als auch im Sinn der inneren Abkehr v. Bösen d. i. Buße Ez. 3, 19. Oder נִחַם Reue empfinden Jer. 8, 6. Oder bildl.: s. Herz zerreißen Joel 2, 13; der äußere Ausdruck dafür: Fasten, Weinen u. Wehklagen Joel 2, 12. Im N. T. beginnt die Heilsverkündigung mit der Predigt der *μετάνοια* (KVV. u. DD. resipiscentia, mentis emendatio) Matth. 3, 2. 8. 4, 17; zur Buße zu rufen war auch Jesu Aufgabe Matth. 9, 13; die beabsichtigte Wirkung der Heilsoffbg. in Staub u. Asche Buße thun (*μετάν.*) Matth. 11, 21; über solche *μετάν.* des Sünders ist Freude im Himmel Luk. 15, 7; die Buße ist Inhalt u. Ziel der apostol. Predigt Luk. 24, 47. Ap.-G. 2, 38. 3, 19. 11, 18. 17, 30. 20, 21. 26, 20. Gott will sie wirken durch s. Güte Röm. 2, 4, wie durch das strafende Wort 2 Tim. 2, 25. Apok. 2, 5. 16. 3, 3, oder durch Strafgerichte, wie vielfach in d. Apok. vgl. 9, 20. 21. 16, 9. 11. — Sie ist verbunden mit

e. λύπη κατὰ θεόν u. ist dann e. μετάν. εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητος 2 Kor. 7, 10. Ihre Wahrh. besteht in der Innerlichkeit (Aenderung des νοῦς), in der herzl. Beugung vor Gott Luk. 18, 13 (der Zöllner im Tempel) u. der Aufrichtigkeit die sich in der That beweist Luk. 19, 8. 9 (Zachäus' Erbieten der Rückerstattung).

2. **Kirchenlehre.** In der Kirche hat sich die Buße bald veräußerlicht und als e. bes. Sakr. neben die Taufe gestellt zur Sühnung der nach der Tfe. begangenen Sünden (durch Gebet, Almosen u. s. w.). Für die wegen schwerer Sünden aus der Kirche Ausgeschlossenen wurden (seit d. Ende des 3. Jahrh.) bestimmte Stufen der öffentl. Buße (gradus, stationes poenitentiae) ausgebildet u. festgestellt: 1. πρόσκλαυσις fletus (am Eingang der Kirche Anflehung der Eintretenden für die Gebannten zu beten), 2. ἀκρόασις auditio (Berechtigung mit den nichtgetauften Katechum. die Schrifterklär. mit anzuhören), 3. ὑπόπτωσις genuflexio (Knieen im Schiffe der K.), 4. σύστασις consistentia (stehendes Gebet mit der Gemeinde, bis z. Schlusse des Gottesdienstes). — Die röm. K. hat die Buße aus e. Verhalten gegen Gott zu e. Verhalten gegen die Kirche gemacht. Das Sakr. der Buße besteht (Trid. sess. XIV de sacr. poenit.) aus den drei Stücken 1. der Reue (attritio, die unvollk. Reue, d. i. Bereuung oder Verabscheuung der Sünde wegen ihrer — ewigen — Straffolgen; u. contritio, die vollk. Reue, d. i. Bereuung der Sünde um Gottes willen); 2. Beichte confessio vor dem Priester, welcher über die Sünde u. ihre Abbüßung richterl. erkennt; e. dem Christen von Gotteswegen nothw. Akt, um die sakram. Sündenvergebung zu erlangen; 3. Genugthuung satisf. operis, durch welche der Sünder die zeitl. Sündenstrafen abbüßt, um unter dieser Bedingg. die richterl. Absolut. v. den ewigen Strafen zu empfangen. — Gegen diese Veräußerlichung des innerlichsten Herzensvorgangs wandte sich schon Luther in s. 95 Thesen, u. dann die Bkßschriften, Aug. XII u. bes. Apol. XI de confess. p. 158 ff. u. XII de poenit. p. 161 ff., gegen diese ganze doctrina legis. — Ueber Begr. u. Sprachgebr. vgl. Apol. p. 165: nos constituimus duas partes poenitentiae, videl. contritionem et fidem (Si quis volet addere tertiam, videl. dignos fructus poenit. h. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur). — Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae deum sentit irasci peccato et dolet se peccasse. Et haec contr. ita fit, quando verbo dei arguuntur peccata, quia haec est summa praedicationis evglii, arguere peccata et offerre remissionem peccatorum et justitiam propter Christum etc. Nos igitur addimus alteram partem poenit. de fide in Christum, quod in his terroribus debeat conscientiis proponi evglium de Chr. etc. Haec fides consequitur remissionem peccatorum. — Nec prius dilectio adest quam sit facta fide reconciliatio (gegen die röm. Lehre). — Et sic clare definiri potest filialis timor talis pavor, qui cum fide conjunctus est h. e. ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor. Servilis timor, ubi fides non sustentat pavidum cor. — So ist also poenit. im weitesten Sinn = conv.; genauer = contr. et fides; strictissime auf Grund v. Mark. 1, 15. Luk. 24, 46 f. Ap.-G. 20, 21. F. C. p. 711, 8: poenitentiam agere nihil aliud significat quam peccata vere agnoscere, serio dolere et peccatis in posterum abstinere. In diesem eng-

sten Sinn wird Buße jetzt durchweg gebraucht u. so v. Bekehrung wie v. Wiedergeb. unterschieden; dagegen bei den DD. in jenem weiteren Sinn mit Einschluß der fides. Die Lehre der DD. demnach (nach Holl.): Poenit. (= conv. intrans., qua peccator etc. se convertere dicitur) est motus animi, per gratiam sp. scti convertentem et regenerantem excitatus, quo homo peccator agnita ex lege div. peccata sua serio cum dolore detestatur, simul vero satisfactionem et meritum mediatoris Christi eoque partam misericordiam dei, in evglio promissam, vera fide apprehendit sibique applicat, ut impetrata gratuita peccatorum remissione in aeternum salvus fiat. — Poenit. im eigentl. Sinn μερικῶς = contritio h. e. mutatio animi ad dolorem; ὁλικῶς = tota conv. intrans. h. e. mutatio animi ad dolorem et fiduciam simul. Sie ist entw. lapsorum th. die erste Bekehrung des Nichtchristen z. B. 1 Thess. 1, 9 th. die zweite Bekehrung des gefallenen Christen Apok. 2, 5; oder stantium h. e. quotidianus dolor de peccatis infirmitatis etc. — Partes poenit. sunt duae, contr. et fides: entspr. dem term. a quo der poenit., d. i. der Sünde, u. dem term. ad quem, d. i. der Gnade Gottes, sowie der Doppelseitigk. des wirkenden Wortes: lex et evgl. Dagegen die nova obed. non est pars, sed effectus poenit. (zur Korrektur v. Apol. XII, 165, u. im Ggsatz gegen Socin. u. Ration.) — Ueber die contritio speziell: contr. est serius et sanctus dolor cordis, quo peccator agnita ex lege div. peccata sua detestatur. Ueber die einzelnen Momente der contr. genauer Gerh. VI, 252 f.: complectitur contr. 1) veram peccati agnitionem, 2) sensum irae div. adversus peccata, 3) conscientiae angores et pavores (hi dolores etc. sunt exsecutores judicii div. adversus peccata), 4) veram coram deo humiliationem, 5) ingenuam peccati confessionem, 6) serium peccati odium ac detestationem. — Quidam juxta facultates animae contritionem partiuntur, quod sit in memoria peccati recordatio, in mente offensae divinae consideratio, in voluntate peccatorum agnitorum detestatio, in corde timor futuri judicii, in conscientia legis fulmine territa compunctio, morsus ac dolor. — Die Hauptsache ist immer der Akt des intellectus u. der voluntas (Baier). Ausdrücklich betonen unsre DD. (bes. gegen die Röm.), daß die terrores conscientiae bei dem dolor nicht fehlen dürfen. Das Objekt der contr. sind zunächst die pecc. actualia, aber im Zusammenh. hiemit auch die habitualia. Die Zeichen einer wahren Reue sind (die inneren): Unterlassen des Bösen u. Verlangen nach Heilung. — Bestimmungen gegen die Röm. (nach Holl.): Contr. neque est causa salutis meritoria neque medium salutis causale et positivum, sed est tantum medium ordinis. — Contr. lapsorum non est bonum opus, proprie dictum, weil alle wahrhaft guten Werke den rechtf. Glauben zur Voraussetzung haben. — Specialis omnium et singulorum peccatorum secundum circumstantias enumeratio in confessione coram ministro ecclesiae non est necessaria. Denn sie ist unmöglich Ps. 19, 13, für die Gewissen beängstigend, bei den Röm. obendrein mit dem Irrth. v. d. Verdienstlichk. solcher Beichte verbunden, u. sittlich bedenklich. Wohl aber gilt: confessio privata, qua recensentur coram ministro eccl. peccata in genere ac in specie atrociora et conscientiam pungentia, recte retinetur

in orthod. eccl., non sub conditione absolutae necessitatis ad salutem, sed ob utilitatem uberrimam (zur Unterweisung, zur Zurechtweisung, zur Vorbereitung auf das Abendm., zur spez. Applikation der Sündenvergebung, zur Tröstung der Gewissen). — Endl. (gegen die röm. Lehre v. d. Genugthuungen für die zeitl. Strafen): post remissam culpam nulla poena, proprie dicta, peccatoribus conversis et justificatis imminet (denn die Strafe ist Folge der Schuld, also mit dieser aufgehoben), manet tamen interdum παιδεία s. paterna castigatio et afflictio medicinalis (Hebr. 12, 6. 1 Kor. 11, 32). — Die Buße ist für Alle (auch für die Wenigen welche in der Taufgnade verblieben sind) der alleinige Weg zum Heil u. kann keinem Menschen, auch keiner Zeit u. keinem Geschlecht erspart werden. Dadurch vollzieht sich die persönl. Heilsaneignung. Hierin ruht der sittl. Char. des Christenth. Aber die Bußpredigt wird anders sein müssen bei Getauften, zu welchen Gott schon thatsächl. in ein Gnadenverhältniß getreten ist, als bei Heiden; und die mächtigste Bußpredigt ist immer das Kreuz Christi.

§. 64. Der Glaube.

J. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund, Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche. Göttingen. 1859.

Das Ziel der Buße ist der vom heil. Geist durch das von der Gnade überführende Wort Gottes gewirkte Glaube, welcher die nicht bloß in der Erkenntniß, sondern vielmehr im Willen sich vollziehende individuelle und persönliche Aneignung des in Christo Jesu verwirklichten und gegenwärtigen Heils ist.

1. **Schriftlehre.** Vgl. Hölemann, Bibelstudien. I, 1 ff. Kahnis, Dogmatik. I, 139 ff. 482 ff. Der bibl. Begr. des Glaubens ist der des Vertrauens, u. zwar auf den Heilsgott. Zunächst der formelle Begriff. הֶאֱמִין sich verlassen. Ebenso πιστεύειν = πίστιν ἔχειν. Deutsch: gelauben (wie: erlauben) = mit vertreten d. h. sich zu einer Ueberzeugung bekennen u. s. ganze Person dafür einsetzen (vgl. bei Kahnis I, 141). Der Glaube ist immer ein inneres Verhalten welches auf das Unsinnliche gerichtet ist Hebr. 11, 1 πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων: eine Gewißheit u. zuversichtl. Ueberzeugung v. unsinnl. Realitäten, also e. moral. nicht e. empir. Ueberzeugung; daher wider den Augenschein u. die dadurch hervorgerufenen Gedanken, παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι Röm. 4, 18; u. steht im Gegensatz zum Schauen 2 Kor. 5, 7. 8: διὰ πίστεως οὐ διὰ εἴδους. Der mater. Begr. des Glaubens. Der Glaube als relig. hat es mit Gott, im N. T. mit Gott durch Chr., als die absol. Offenbarung Gottes (Joh. 14, 9), zu thun; so zwar daß Gott (u. Chr.) 1) der Grund des Glaubens, weil die Autorität ist, der man glaubt: τῷ θεῷ Ap.-G. 27, 25. Röm. 4, 3. Gal. 3, 6 = dem Wort Gottes; dagegen nicht Χῷ., wohl aber dem Worte u. auf Grund des Wortes Chr. Joh. 5, 47. Zu diesem Glauben sucht J. diej., denen zunächst nur s. Wunder der Grund ihres Glaubens waren (Joh. 2, 23. 3, 2) zu erziehen Joh. 4, 48 ff. Gott (u. Chr.) ist 2) der Inhalt, den man glaubt: daß Gott ist Jak. 2, 19, daß Jesus der Christ ist Joh. 8, 24 ὅτι ἐγώ εἰμι, 1 Joh. 5, 1. Gott (u. Chr.) — u. das ist d. Hauptsache —

ist 3) das Ziel des Glaubens, das Obj. an das man glaubt, glaubend sich hingibt, im Glauben es in sich herübernimmt u. s. Leben darauf gründet: *εἰς, ἐπί, ἐν*.

Dieser Glaube ist schon im **A. T.** das fundam. relig. Verhalten (vgl. Hebr. 11), u. zwar nicht bloß als Glaube an Gottes Allm. u. dgl., sondern an Jeh. als den Heilsgott, auf Grund seiner Verheißung. So Abrahams Vorbild Gen. 15, 16. Auch in der Zeit des Gesetzes liegt aller Gesetzeserf., deren Summe die Liebe ist Deut. 6, 5, der Glaube zu Grunde („ich bin Jeh. dein Gott" Ex. 20, 2); ebenso ist er in der Zeit der Prophetie die Voraussetzung alles Heils Jes. 7, 9. Hab. 2, 4. 2 Chron. 20, 20. Noch entschiedener tritt dieß im **Neuen Test.** hervor. Glaube erscheint als der Centralbegriff des N. T.s gleich beim Beginn Mark. 1, 15 (glaubt an das Evangelium); als das Obj. dess. bezeichnet Chr. sich selbst u. knüpft daran das Heil, z. B. Joh. 3, 16. 6, 40. 8, 24 u. s. w., aber auch Matth. 18, 6. Mark. 9, 42 u. s. w. Das Verhalten der Sünderin Luk. 7, 36 ff., des Zachäus Luk. 19, 1 ff., des Schächers Luk. 23, 40 ff. war nichts anderes als Glaube an Jesum Chr. — Diese centrale Bedeutung hat der Glaube im Ev. Matth. so gut wie bei Paulus, u. nicht tritt dort etwa die Gesetzerf. an s. Stelle in der Bergpredigt; denn die hier geforderte Gesinnung hat das persönl. Verhältniß zu Chr. im Glauben zur Voraussetzung, vgl. 5, 11 *ἕνεκεν ἐμοῦ*, wie dieß denn im Begriff der Jüngerschaft liegt, vgl. 28, 19 *μαθητεύσατε*. Nach dem Maß ihres Glaubens hatten die Einzelnen Antheil am Heil in Chr. Matth. 8, 13. 9, 22. 29 (*κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν*), 15, 28. Mark. 5, 34 u. s. w. — Unfraglich ist die centrale Bedeutung des Glaubens im Ev. Joh., vergl. 20, 31. Im ganzen Verhalten Jesu schildert dieß Ev. die Erziehung zum Glauben, der sich, vom Sinnl. losgelöst, auf Jesu Wort gründet, vgl. 20, 29, u. ihn selbst in s. Heilsbedeutung zum Inhalt hat. In diesem Glauben an Jesum Chr. vollzieht sich der Glaube an Gott: beide sind ungeschieden 14, 1 ff. Die Momente des Glaubens v. Seiten der Erkenntniß *θεωρεῖν* 3, 15. 6, 40, *γινώσκειν* 6, 69. 10, 38. 11, 6. 7. 8; v. Seiten des Willens *λαμβάνειν* 1, 12. 3, 11 f. 7, 32 f.; Gehors. *ἀκούειν τῆς φωνῆς* Kap. 10. 11, *ἀκολουθεῖν* 8, 12, dagegen *ἀπειθεῖν* 3, 36; persönl. Anschluß *ἔρχ. πρὸς αὐτόν* 3, 20 f. 5, 40. 6, 35 u. ö. Das Ziel: innerl. persönl. Gemeinschaft: essen u. trinken 6, 51 ff. 4, 14. 26. 7, 37. *εἶναι ἐν αὐτῷ, κοινωνία* Kap. 17. Dieß (*κοιν.*) ist dann auch der Grundbegr. von 1 Joh., vgl. 1, 3. Glaube an Jesum als den Christ ist der rechte Gehors. gegen Gottes Willen 1 Joh. 3, 23, die Bedingung der Gotteskindschaft u. s. w. 5, 1 ff., kurz die wahre Relig. aus welcher die wahre Sittlichkeit stammt. Denn nur darin vollzieht sich die Gottesgemeinsch. 1 Joh. 2, 23, das Gegentheil ist Verwerfung Gottes selbst 5, 10. — Paulus betont die sittl. That des Glaubens, als Gehors. Röm. 1, 5, bedingt durch's Wort Röm. 10, 14—17, gewirkt v. Gott Eph. 2, 8. Kol. 2, 12 (*πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*), vollzogen v. persönl. Centr. des Menschen Röm. 10, 9 (*καρδίᾳ πιστεύεται*); sein Obj. Ap.-G. 20, 21 *πίστις εἰς κύριον Ἰ. Χρ.*, oder 1 Tim. 3, 13 *πίστ. ἐν Χρ. Ἰ.*, oder *πίστις Ἰοῦ Χοῦ* Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. 20, und zwar der gekreuzigte Röm. 3, 25 (*π. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*), 1 Kor. 1, 23 ff. 2, 2 (*ὁ σταυρός, ὁ ἐσταυρωμένος*), der gestorbene und auferstandene Röm. 4, 25. 10, 9. Das Verhältniß des Glaubens zu Chr. wird gramm. ausgedrückt: nur einmal dat. *πιστ. τῷ κυρίῳ* Ap.-G. 18, 8

(2 Tim. 1, 18 οἶδα ᾧ πεπίστευκα); dagegen öfter genit. πίστις Ἰοῦ Χοῦ Röm. 3, 22. Gal. 2, 16 u. ö. (der Glaube ist seinem Inhalt nach durch J. Chr. bestimmt); gewöhnl. aber präpos. mit εἰς u. ἐπί c. acc. oder auch πρός c. acc. (sof. Chr. Gegenstand u. Ziel des Glaubens und der Glaube Hingabe an ihn ist), mit ἐπί c. dat. u. ἐν (sof. der Glaube sich auf Chr. gründet u. in ihm ruht). Der Glaube ist also Vertrauen, Gewißh. u. Zuversicht: πληροφορία τῆς πίστεως Röm. 4, 20. 21, bes. aber 8, 31—39; damit aber zugl. Gemsch. mit Chr., wie denn εἶναι ἐν Χῷ fund. Begr. für das Christsein bei Paulus ist, oder Χὸς ἐν ἡμῖν Gal. 2, 20. 3, 26. Eph. 1, 13. 3, 17 κατοικῆσαι τὸν Χὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Im Hebr. vgl. §. 65.

2. **Kirchenlehre.** Vgl. Kahnis II, 114. 309 f. Die Geschichte der Lehre vom Glauben hängt enge mit der Gesch. der L. von der Rechtfert. zus. Daher vgl. §. 65. **Die alte Kirche.** Noch paulin. lehrt Clem. Rom. I. ad Cor. 32, stellt aber bereits die Liebe parallel neben den Glauben c. 50. Ignat. Eph. 9, 14 ἀρχὴ μὲν (ζωῆς) πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη kann noch in e. unbedenklichen Sinn verstanden werden. Die rettende Kraft des Glaubens wird bezeugt u. geschildert Just., Dial. c. Tr. 13. 40. 94. 111 u. ö. Clem. Alex. bes. Paed. I. p. 124. Orig. ad Rom. II. p. 479. IV. p. 334. Aber im Ganzen wurde die πίστις immer mehr als bloß intell. Verhalten zur christl. Wahrh. u. kirchl. Lehre genommen. In dems. Maß hob sich die Bedeutung der Liebe. Aehnl. faßt auch Aug. den Glauben als den v. d. Gnade gewirkten grundlegl. Akt der zustimmenden Erkenntniß (De praedest. 2.). Darauf ruht dann die **scholast.** Lehrformulirung. Petr. Lomb. (III. dist. 23 D): aliud est credere in deum, aliud credere deo, aliud credere deum. Credere d e o est credere vera esse quae loquitur, quod et mali faciunt, et nos credimus homini, non in hominem. Credere d e u m est credere quod ipse sit deus, quod etiam mali faciunt. Credere i n d e u m est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari. Dem entspr. wird dann unterschieden zw. der fides i n f o r m i s (welche die Kirchenlehre bloß zum Obj. des Wissens u. Führwahrhaltens macht) u. der fides f o r m a t a, näml. caritate. Erst der Glaube im letzteren Sinn — ein Akt nicht bloß des Wissens sondern des Willens — ist Tugend u. verdienstlich. Thom. Aqu. (II, 2. qu. 4. art. 5): ex caritate quae format fidem habet anima quod infallibiliter voluntas ordinatur in finem bonum. Et ideo f i d e s f o r m a t a e s t v i r t u s. F i d e s a u t e m i n f o r m i s n o n e s t v i r t u s; quod etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Indem so der Willensakt der Liebe betont wird, der sich mit dem Wissensakt des Fürwahrhaltens verbindet, um den Glauben als verdienstl. Tugend zu konstituiren, sank damit die Bedeutung, welche dem Obj. des Glaubens für das Heil zukommt, so daß denn vielfach als dieses Obj. nicht die bestimmte neutest. Heilsthat, sondern entw. die unsichtb. Welt überh. (Lomb. III. dist. 23 B: fides est virtus qua creduntur quae non videntur. Quod tamen accipiendum est de his tantum quae ad religionem pertinent), oder Gott (Thom. Aqu. II, 2. qu. 1. a. 1: obj. fidei est veritas prima d. i. divinitas) oder der Inhalt der Schr. (qu. 2. a. 5: omnia quae in scr. s. divinitus tradita

continentur) oder die Lehre der Kirche bezeichnet wird, womit aber bei der möglichen Unkenntniß ders. sich der Unterschied einer fides implic. u. explic. ergab: qu. 2. a. 5: quantum ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei (z. B. Trin., Menschwrdg. u. dgl.), tenetur homo explicite credere. Quantum ad alia tenetur credere solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid div. scr. continet. Qu. 5. a. 3: manifestum est, quod ille, qui inhaeret doctrinae ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae ecclesia docet; alioquin si de his, quae eccl. docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret ecclesiae doctrinae sed propriae voluntati.

Dem scholast. Begriff vom Glauben trat **der Protestsm.** entgegen. Dem ganzen Char. der Ref. entspr. konnte der Glaube nicht mehr als allgem. Glaube an die Wahrh. der Kirchenlehre, sond. mußte als persönl. Verhalten gegenüber dem Heil in Chr. gefaßt werden. Apol. III, 68. 69: illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis etc. — Haec fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum etc. Et quia in poenit. h. e. in terroribus consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert sp. sctm, ut deinde legem dei facere possimus, videl. diligere deum etc. (Paulus) sentit promissionem non posse accipi nisi fide. Quare inter se correlative comparat et connectit promissionem et fidem (Röm. 4, 16). p. 74: Christus non apprehenditur tanquam mediator nisi fide. F. C. p. 689: fides unicum instrumentum est, quo gratiam apprehendere et accipere possumus. Der Glaube ist demnach nicht eine bloße Wissens- sondern eine Willensthat. Apol. p. 125: fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate h. e. est velle et accipere hoc quod in promissione offertur etc. Der Glaube ist eine vom Geiste Gottes gewirkte u. aus den Schrecken des Gewissens geborene That des heilsaneignenden Willens, deßhalb nicht ein müssiges Gedicht der Gedanken oder dgl. p. 71: quum autem de tali fide loquamur, quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat et novam vitam in cordibus parit et est opus sp. scti, non stat cum pecc. mortali, sed bonos fructus parit. F. C. p. 688: vere salvans fides in iis non est qui contritione carent et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. Vera enim contritio praecedit et fides justificans in iis est, qui vere, non ficte, poenitentiam agunt. Et caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. — Luther betont theils das „Für uns" als das Hauptstück im Glauben, theils die persönl. Gemeinsch. mit Chr., welche mit ihm gegeben sei. Comm. zum Gal.br. I, 191: fides vera est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Chr. sit objectum fidei, imo non objectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. „Der Glaube ergreift Christum u. hat ihn gegenwärtig u. faßt ihn also in sich wie der Brautring den Edelstein". p. 247: quare fides pure est docenda, quod scil.

per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona —, ut cum fiducia dicere possis: ego sum Christus h. e. Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Chr. dicat: ego sum ille peccator h. e. eius peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi; conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os etc. (Thomasius III, 2, 183.)

Die Dogmatiker halten sich weniger an diese mehr myst. Fassung Luthers als an die mehr lehrhafte Mel.'s, die der Sache nach beide ident. sind; denn in u. mit der Gnadenverheißung wird Chr., der unsere Gerechtigk. ist, selbst ergriffen. Die näheren Bestimmungen der DD. (nach Holl.):

Die Defin. des Glaubens: fides in Christum est donum sp. scti, quo peccator conversus et renatus promissionem evglcm de gratia dei et remissione peccatorum aeternaque salute, propter satisfactionem et meritum Chr. impetranda, salutariter agnoscit, solido assensu comprobat et singulari fiducia sibi applicat, ut justificetur et aeternum salvetur. — Nach s. psychol. Seite ist der Glaube eine Sache des Wissens u. des Wollens: fides est in intellectu, ratione notitiae (credere esse deum) et assensus (credere deo); in voluntate ratione voluntatis (cred. in deum). — Objectum fidei generalis est omne verbum dei revelatum; obj. fidei spec. s. salvificae est Christus mediator. Um diesen Glauben handelt es sich hier.

Partes fidei justificae sind notitia, assensus, fiducia (Musf. wies dem Glauben nur asssens. u. fiduc. zu, u. bezeichnet die notit. nur als Voraussetzung des Glaubens; während Chemn. u. Gerh. not., ass., desiderium und fiducia aufzählen). Die notitia wird näher bestimmt als not. supernat., explicita (nicht bloß fides implic., qua quis dicit se credere id quod eccl. credit), a sp. s. per gratiam illuminantem accensa de omnibus credendis, inprimis de Christo eiusque merito et gratia dei etc. — Assensus est judicium intellectus approbans, quo ea, quae de Chr. mediatore et per eum reparata gratia div. etc. scr. s. tradit, vera esse judicantur. Assensu generali promissiones universales de gratia dei et merito Christi verae esse judicantur. Assensu speciali statuit peccator conversus et renatus, illas promissiones generales ad se in individuo pertinere (also nicht bloß fides historica). — Fiducia est actus voluntatis, quo peccator conversus et renatus avide expetit et quaerit misericordiam dei partam merito Christi et hunc, tum ut praesens suum bonum (im Unterschied von der Hoffnung quae tendit ad bonum futurum ut nostrum fiat, u. v. dem alttest. Glauben, welcher auf den zukünftigen Messias u s. w. hoffte u. vertraute), tum ut causam remissionis peccatorum aeternaeque salutis amplectitur, adversus omnes terrores ipsi innititur, atque in eodem secure recumbit et acquiescit. Das Wesen dieser fiduc. besteht also in der indiv. u. persönl. Aneignung des Heils in Chr.: fiduc. nihil aliud est quam acceptio seu apprehensio meriti θεανθρώπου appropriativa ad me et te in individuo (Qu. IV, 284). Diese Aneignung ist ihrer Natur nach eine That des Willens: haec apprehensio est voluntatis et practica, quae totius cordis et voluntatis in merito Christi recumbentiam involvit. Diese fiduc. ist das Hauptmoment im Wesen des Glau-

bens: esse fiduciam praecipuam fidei partem, probamus ab etymologia; a synoymia (Hebr. 11,1 ὑπόστασις u. ähnl.); ab exeget. declaratione (Joh. 1,12 appreh. merit. Chr., Röm. 3,30); a manifestis dictis ut Matth. 9,22. 15,28. 1 Joh. 5,4; ab oppositis (ἀπιστία, ὀλιγοπιστία); a rationibus (denn darin besteht das Wesentl. des rechtf. Glaubens).

Der Glaube ist also das heilsaneignende Verhalten u. zwar das einzige Mittel der Heilsaneignung: est enim fides justif. organon receptivum et quasi manus qua sibi applicat et ad se recipit etc. Oblatio et receptio sunt correlata. Quare manui gratiae, quae thesaurum justitiae et salutis offert, respondet manus fidei, quae thesaurum oblatum apprehendit et recipit (Holl.). — Die causa instrumentalis des Glaubens sind Wort u. Sakr. Da man auch den getauften Kindern Glauben zuschrieb, so unterschied man: fides directa (quae recta fertur in Christum et eo conciliatam gratiam dei, so bei den Kindern) u. fides reflexa et discursiva, qua homo renatus credit et sentit se credere, ut cum Paulo dicere possit 2 Tim. 1, 12. Thom. III, 2, 166: Glaube ist „der persönl. Zusammenschluß mit Chr. in der Form des Vertrauens". „Der Glaube, vor der Rechtf. gedacht, ist erst das gottgewirkte Organ, der geistl. Sinn, die offene Hand; nach der Rechtf. gedacht, mit der Gnade Chr. erfüllt, u. so, als mit seinem Gegenstand eins geworden, wird er zur Gesinnung, als solche zu einer die ganze Persönlichk. umbildenden Macht u. zur triebkräftigen Wurzel eines neuen Lebens in der Liebe." Nicht erst in dieser, sondern in jener Gestalt ist er Bedingung der Rechtf.

Die Wirkung des Glaubens ist doppelt: Rechtf. u. neues Leben, entsprechend den beiden Seiten, die ihm eignen: der vis receptiva u. der vis operativa. Der Glaube ist justificans vermöge der vis recept., sof. er näml. medium ληπτικόν ist; neque enim fides hic spectatur ut bonum opus, quo justitia coram deo valens acquiritur, sed ut organon mendici, quo meritum Christi apprehenditur. Der Glaube ist renovans vermöge der vis oper., sof. er der wirks. Anfang eines neuen Lebens ist: fiducia non est sine dilectione, Gal. 5, 6. Hierbei ist aber wohl zu beachten: epitheton illud operari per caritatem attributum est fidei quae justificavit, non attrib. fidei quae adhuc justificatura est, multo minus forma aut essentia fidei justificantis quatenus justificat. Dieses Verhältniß von Glaube und Liebe ist auch die Widerlegung der röm. Lehre v. d. fides informis u. formata caritate — da ja die Liebe eine Wirkung des Glaubens ist u. nicht die Liebe durch den Glauben, sondern der Glaube durch die Liebe thätig ist.

Diesem rechtf. Glauben nun eignet Gewißheit. Holl.: Competit fidei in Christum certitudo, 1) ex parte objecti quod creditur, cui falsum subesse repugnat, 2) ex parte subjecti s. eius qui credit et promissionibus divinis tenacissime adhaeret atque innititur (Hebr. 11, 1. πληροφορία Röm. 4, 21 ꝛc.). Der Glaube schließt also Heilsgewißh. ein. Daß er aber wirklich solchen Glauben habe, deß kann der Bekehrte u. s. w. gewiß werden: possunt et solent homines conversi et renati certitudine infallibili cognoscere quod credant tum e συμμαρτυρίᾳ s. contestatione sp. scti cum testimonio spiritus sui s. animae

suae illuminatae et renatae (Röm. 8,16. 1 Joh. 5,9, womit wir auch der Einwohnung des heil. Geistes in uns gewiß sind 1 Joh. 4,13), tum e δοκιμασίᾳ s. examine aut probatione fidei (die antecedentia fidei: Buße u. Beschäftigung mit dem Worte Gottes; die constituentia fidei: die Glaubensakte; die consequ. fid.: Liebe zu Gott u. zum Nächsten, Bekenntniß Jesu, Kreuzigung des Fleisches, neuer Gehorf. u. s. w.). Dieß im Gegensatz zu den Röm., welche leugnen daß ein Mensch ohne bes. göttl. Offb. u. dgl. seines Heils gewiß sein könne — natürl., weil sie das Heil nicht auf den Glauben sondern auf die Liebe gründen, u. dieß wiederum, weil sie einen andern Begr. v. Glauben haben. Trid. sess. VI. can. 12: si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, anathema sit. can. 28: si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem quae remanet non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, anath. sit. Der Unterschied am schärfsten bei Bellarmin (De justif. I, 4): tribus in rebus ab haereticis catholici dissentiunt: primum in objecto fidei justif., quod haeretici restringunt ad solam promissionem misericordiae specialis, catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum dei. Deinde in facultate animi, quae sedes est fidei. Siquidem illi fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt, ac per hoc eam cum spe confundunt; fiducia enim nihil est aliud nisi spes roborata: catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique in ipso actu intellectus. Illi enim per fiduciam fidem definiunt, nos per assensum. Assentimur enim deo, quamvis ea nobis credenda proponat quae non intelligimus. Die weitere Entw. d. L. v. Glauben s. in d. L. v. d. Rechtf.

§. 65. Die Rechtfertigung.

Hunnius, Articulus de justific. Fcf. 1590. — Höpfneri (Lips.), De justific. hominis peccatoris coram deo. Disputt. XII. 1653. — Zur Schriftlehre vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 581—651. — Ueber die paul. Rechtf.lehre: Usteri, Paul. Lehrbegr. 86 ff. — Baur, Paulus. 522 ff. — Neander, Pflanzung u. s. w. 4 Aufl. 656 ff. — Schmid, Bibl. Theol. d. N. T. II, 331 ff. — Lechler, Das apost. Zeitalter u. s. w. 2. Aufl. 119 ff. — Meßner, Die Lehre der App. 256 ff. — Außerdem die Komm. Zum Römerbr.: Tholuck, 5. Aufl. 149 ff. — Phil. 2. Aufl. 31 ff. — Mey. 3. Aufl. 51 ff. — Zum Gal. br.: Wieseler zu 2, 16. 176 ff. — Lipsius, Die paul. Rechtf.lehre. 1853. — Phil., Thät. Gehorf. 85—125. — Kahnis I, 592 ff. — Hölemann, De justitia ex fide ambabus in N. T. sedibus ter in N. T. memoratis. Lps. 1867. — Zur Kirchenlehre: Kahnis II, 134. 311. 532. ff. — Thomas. III, 2, 211—298.

Die Folge des Glaubens an die Gnade Gottes in Christo ist die Rechtfertigung, d. h. der Akt des göttlichen Urtheils, durch welchen Gott dem Sünder die Versöhnung, welche Christus erworben, speziell zurechnet und zueignet, ihn daher um Christi willen von aller Schuld und Strafe der Sünde losspricht und in sein göttliches Wohlgefallen aufnimmt, und dieses neue Verhältniß, in welches er den Sünder zu sich gesetzt hat, durch den Geist der Kind-

schaft ihm innerlich bezeugt, und ihn so zum neuen Verhalten des Kindesgehorsams befähigt.

1. Schriftlehre. Das **Alte Testam.** enthält sachlich die neutest. Lehre v. d. Rechtf., wenn sie auch erst im N. T. zur bewußten, im Gegensatz zu irriger Lehre geltend gemachten Erkenntniß u. Form gekommen ist. Gleich beim Beginn der Geschichte antwortete dem strafenden u. verheißenden Wort Gottes der gefallene Mensch mit bußfert. Glauben an die Gnade u. Verheißung Gottes, u. in Folge dessen blieb Gott im Gnadenverhältniß zu ihm. Abel gilt als *δίκαιος* weil er s. Opfer *πίστει* darbrachte Hebr. 11, 4. Noah *τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος* Hebr. 11, 7. Alle folgenden Frommen des A. T. sind durch ihren Glauben Gott wohlgefällig, vgl. Hebr. 11. Besond. tritt das Verhltnß. v. Glaube u. Gerechtigkeit in der Geschichte Abrahams hervor. Sein ganzes Leben ruhte auf dem Glauben an Gottes Verheißungswort. Daher Gen. 15, 6 וְהֶאֱמִן בַּיהוָֹה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה. Er war formell ein Glaube *παρ᾽ ἐλπίδα* u. s. w., inhaltl. an Gottes Heilsverheißung (nicht bloß etwa an zahlreiche Nachkommenschaft oder an Gottes Allmacht), u. wurde ihm von Gott als Gerechtigkeit angerechnet, nicht weil er Erweisung v. Gerechtigk. oder Tugend war oder die Stelle der Gesetzeserf. vertrat, sondern weil er Glaube an die freie Gnade Gottes war; deßhalb v. Paulus Röm. 4, 3 richtig mit dem Wesen des neutest. rechtf. Glaubens identif. — Diese Bedeutung des Glaubens blieb auch in d. Zeit des Gesetzes, welches zw. Verheißung u. Erf. nur zwischeneinkam, so daß also die fundament. Bedeutung der Verheißung, also auch des Glaubens, dadurch nicht aufgehoben wurde. Die Gesetzeserf. soll nur Erweisung dieses Glaubens an Jeh., den Heilsgott, sein, u. nur solche Gesetzeserf., also die Gesinnung der Liebe Deut. 6, 5, ist Gott gefällig; die eigtl. Sünde Israels aber ist immer Unglaube, z. B. Deut. 9, 23; obgl. des Glaubensverhaltens zu Jeh. nur selten so (הֶאֱמִין בִּדְבָרָיו oder לִדְבָרוֹ Ps. 106) ausgedrückt wird. Wohl aber tritt es bei den Proph. bestimmter heraus. Glaube erscheint überh. als Bedingung des Heils; Jes. 7, 9 אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, oder 28, 16 הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ, oder Hab. 2, 4 צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה vgl. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.

Viel entschiedener tritt im **Neuen Testamente** der Glaube als dasj. Verhalten zur Heilsoffb. Gottes in Chr. Jesu, durch welches das Heil bedingt ist, in den Vordergrund. Joh. der Täufer fordert bußf. Glaubensgehors. gegen sein Wort u. sein *βάπτ. μεταν. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mark. 1, 4. Luk. 3, 3. Ebenso Jesus. Der Glaube an ihn ging nun allerdings in der Regel nur auf eine einzelne Seite des in ihm erschienenen Heils und insoweit machte er dann auch des Heils theilh. Matth. 9, 27 ff., wohl auch 9, 1 ff. Dagegen Sündenvergebung schlechthin auf Grund des Glaubens an den Sünderheiland ward der Sünderin zu Theil Luk. 7, 36 ff.; der Schluß *ὅτι ἠγάπησεν πολύ* bezeichnet nicht den Grund der Vergebung selbst, sond. den Erkenntnißgrund, daß sie im Stande der Verg. sei (Cal.: probabat Chr. a posteriori), wie aus dem Gegensatz *ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ* V. 47, aus dem angefügten Gleichniß von den beiden Schuldnern und Jesu Zusage V. 50 *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* erhellt (gegen die Röm.). — Im Ev. Joh. wird die Wirkung des Glaubens zusammenfassend gewöhnl.

mit Leben bezeichnet, ohne die einzelnen Momente des Heils (Rechtf. u. neuer Lebensstand) genauer zu unterscheiden, 3, 15. 5, 24 u. s. w., aber dazu gehört doch vor Allem, daß man nicht mehr unter dem Zorn Gottes steht 3, 36. Bildlich Apok. 7, 14: die Geretteten stehn vor Gott nicht im Schmuck ihrer Werke, sond. nachd. sie ihre Kleider im Blute d. Lamms gewaschen. — Zu scharfem u. bestimmtem Ausdruck kommt diese L. bei Paulus, dessen eigtl. Beruf gerade nach dieser Seite hin lag. Noch allgem. Ap.-G. 13, 38 f.: im Gegensatz zum Gesetz, das nicht gerecht machen konnte, erlangen wir Sündenvergbg. durch d. Glbn. an Jesum. Dagegen im Gegensatz zu jüd. Forderungen der Gesetzesbeobachtung führt Paulus im Galaterbriefe 2, 15 ff. aus, daß auch der jüd. Christ keine andere Gerechtigk. habe als die des Glaubens, und daß die heidn. Christen, welche in diesem Glauben stehen, das volle von der Schrift verheißene Heil besitzen (Hofmann, Schriftbew. I, 609): *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ* v. 16 (*ἔργα νόμου* Werke die vom mos. Gesetz gefordert sind u. geschehen, um dieser Forderung genug zu thun, so daß sie demnach von dieser Gesetzforderung erzwungene sind). Der Glaube rechtf. also sof. er im Gegensatz zum Thun steht; demnach als Annahme der Gnade Gottes in Chr., dogm. ausgedrückt: vermöge seiner vis recept., nicht seiner vis oper., obgl. er zugl. Anfang eines neuen Lebens in Christo ist 2, 19. 20, in Kraft des h. Geistes 3, 2. Diese Rechtf. aus dem Glauben ruht auf der Befreiung v. Fluch des Gesetzes durch den Tod Chr. 3, 13 u. schließt die *υἱοθεσία* in sich 3, 26. 29. 4, 4. — Im Römerbriefe bildet diese Gerechtigk. das Thema der ganzen Ausführung, 1, 17: eine Gerechtigk. die von Gott aus dem Menschen zu Theil wird (*δικ. θεοῦ* gen. autoris), vermittelt durch den Glauben an das Evangelium, in welchem dieselbe offenb. geworden. Obj. begründet ist sie im sühnenden Opfertod Chr. 3, 21—26, woraus erhellt daß es sich in der Rechtf. nicht zunächst um eine Aenderung der sittl. Beschaffenh. sond. um Befreiung aus der Schuldhaft, aus dem *ὑπόδικον εἶναι*, also um einen Akt der göttl. Anschauung u. Beurtheilung (vgl. das stehende *λογίζ. εἰς δικ.*) handelt. Wenn Luther 3, 28 „allein“ hinzufügte (aber auch Nürnb. 1483 „nur durch den Glauben“, u. auch von Erasm. vertheidigt) so ist dieß vollk. gerechtf. durch den Ausschluß der andern einzig denkb. Möglichk. der *ἔργα νόμου*. Die Rechtf. ist ident. mit der Sündenvergebung 4, 6. 8; jede gesetzl. Vorbedingung hiebei ausgeschlossen 4, 9 ff., vielm. nur Glaube als (subj.) Bedingung gefordert, entspr. der obj. Bedingung der freien Gnade Gottes: 4, 16 *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν*, nämlich Glaube an Gott, sofern er sich in Jesu (Tod u. Auferst.) als Heilsgott geoffenb. hat 4, 24 f. Mit dieser Rechtf. ist dann das Friedensbewußts. gegeben 5, 1 ff. Die Rechtf. ist also nur die subj. Applizirung der Versöhnung, geht demnach nicht auf unser Verhalten sond. auf unser Verhältniß zu Gott. — 2 Kor. 5, 21: wie im Versöhnungstode Christo unsre Sünden imputirt wurden, ohne daß er selbst in Wirklichk. sündig war, so wird uns in der Rechtf. Christi Gerechtigkeit imputirt, ohne daß wir selbst in (unsrer sittl.) Wirklichk. gerecht sind. — Phil. 3, 8 ff. werden einander gegenübergestellt die selbstgewirkte (*ἰδία δικαιοσ.*) u. die von Gott geschenkte Gerechtigk. aus Glauben. — Eph. 2, 8 f. *χάριτι, διὰ πίστεως, οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ*

δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων: also durch die vis recept., nicht durch die vis oper. des Glaubens 3, 12 παῤῥησία κ. προσαγωγὴ ἐν πεποιθήσει διὰ πίστεως. — Kol. 1, 22 f. die in Chr. Tod bewirkte Versöhnung ist unser eigen durch den Glauben, so daß (— dieß der Grundgedanke des Kolosserbriefs, vgl. 2, 14 ff. —) diesem Heil nichts zu seiner Völligk. hinzuzufügen ist.

Ueber d. bibl. Sprachgebrauch v. δικαιοῦν — ob justum pronuntiare oder justum facere im Sinne einer sittl. Qualitätsänderung — vgl. Philippi u. Wieseler a. a. O. Im Alten Testament LXX stehend für הִצְדִּיק fast ausnahmslos jemanden durch richterlichen Spruch gerecht machen. Ex. 23, 7 hebr.: ich rechtfertige nicht den Frevler, LXX οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων, vgl. Jes. 5, 23 οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕν. δώρων. Deut. 25, 1. 1 Kön. 8, 32. Jes. 50, 8. Hiob 27, 5. 32, 9. Ps. 32, 2. 143, 2. Prov. 17, 15 — Nur Jes. 53, 11 u. Dan. 12, 3 geht die justitia fidei in die just. vitae über (vgl. Delitzsch zu Jes. 53, 11). — Im Neuen Testament ist der Sprachgebrauch noch evidenter (— in der einzigen scheinbaren Ausnahme Apok. 22, 11 ist nicht δικαιωθήτω sondern δικαιοσύνην ποιησάτω zu lesen —). Matth. 12, 37 aus deinen Worten δικαιωθήσῃ, und aus deinen Worten καταδικασθήσῃ. Luk. 7, 29 καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαντισθέντες u. s. w. 16, 15 ihr rechtf. euch selbst vor den Menschen, aber Gott kennet das Herz. Röm. 5, 18 κατάκριμα — δικαίωσις ζωῆς. 19 δίκαιοι κατασταθήσονται. 8, 33. 34 τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν· τίς ὁ κατακρίνων; So denn ident. mit Sündenvergebung Luk. 18, 13 f. Röm. 4, 6—8 (Ps. 32). 2 Kor. 5, 19. 21, wechselnd mit σώζειν, u. die Zusätze δωρεάν, χάριτι, das Verhältniß zur υἱοθεσία, zur obj. Begründung in der καταλλαγή u. s. w. die Wirkung: προσαγωγή, παῤῥησία zu Gott, Friede mit Gott.

Mit dieser paul. Lehre steht angeblich der Jakobus-Brief in Widerspruch (so nach Luther auch Kahnis I, 534 ff.) 2, 14 μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; 2, 21 Ἀβρ. οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; 2, 24 ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος κ. οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 2, 25. Jak. polemisirt gegen einen bloßen Intellektualism., todte Orthod., muß also den sittl. Char. des Glaubens betonen, hat es nicht mit der Frage um Gerechtigkeitserwerbung (wie Paulus — daher Gegensatz zum Gesetz —), sondern mit der Gerechtigkeitserweisung (ähnl. wie die Bergpredigt) zu thun. Indem er dieß an Abr.s Beispiel nachweist, verweist er auf das Schriftwort von seiner Rechtf. aus dem Glauben 2, 23 κ. ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβρ. τῷ θεῷ κ. ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, sieht aber diesen früheren Akt des göttl. Urtheils, welcher das Gnadenverhältniß begründete, Gen. 15, bestätigt in der späteren Gehorsamsthat Abr.s, Gen. 17, in welcher er seiner Gerechtigk. erwies, so daß sie Gott anerkennen konnte. Dort rechtf. Gott den Sünder, hier anerkennt er (— mit δικαιοῦν bezeichnet, ebenfalls im deklarator. Sinn —) die Bewährung der Gerechtigk., in welcher der Glaube sich im entspr. Werk beweist. Jenes ist die Voraussetzung v. diesem. Jenes lehrt Paulus im Gegensatz zu den Gesetzlichen, dieses betont Jak. im Gegensatz zu Solchen, die sich an ihrem richtigen Wissen genügen ließen.

2. **Kirchenlehre.** Dem dogm. Bewußts. ist die paulin. Lehre bald entschwun-

den, wenn sie sich auch in der Unmittelbarkeit des relig. Glaubens vielfach bewahrte, u. erst in der Reformationszeit zu bestimmtem u. völligem Ausdruck gekommen. — **Die alte Kirche.** Clem. Rom. 32: *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα — ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (vgl. Hebr. 11). Aber auch 50: *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.* Ign. ad Eph. 9. 14 Glaube u. Liebe sind *ἀρχὴ ζωῆς κ. τέλος.* Polyk. ad Phil. ist paulin. Ep. Barn. fide salvi fiunt electi dei. Just., Dial. c. Tr. 45: „die Sünden werden nicht getilgt durch Thier- und Mehlopfer, sondern mittelst des Glaubens". 111. Apol. I, 32. Ep. ad Diogn. 9 *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς κ. ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;* Iren. parallelisirt oft unsern Glauben mit dem Abr.s u. bezeichnet ihn als das Mittel der Sündenvergebung u. der Heilsgemeinsch. für Alle IV, 27, 2: „weil für die so an ihn glauben Vergebung der Sünden vorhanden ist — — denn alle Menschen ermangeln des Ruhms vor Gott, sie werden aber nicht durch sich selbst gerechtf., sondern durch die Erscheinung des Herrn, sof. sie seinem Lichte sich zuwenden". IV, 2, 7. 8, 2. V, 9, 2. Tert., Adv. Marc. 5, 3: ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit. Clem. Al. Str. II, 12 *πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν κ. δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Orig. lehrt in s. Komm. zum Römerbr. oftmals ganz paul. u. auch bei den andern Interpreten der paul. Briefe, Chrys., Theodoret, wird *δικαιοῦν* gewöhnl. erklärt mit *δίκαιον ἀποφαίνειν* oder auch mit Sündenvergebung. Aber ders. Orig. wieder: dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem — was mit dem abgeschwächten Begr. v. Glauben, als einer bloß intellekt. That, — Anerkennung der Wahrh. des Kirchenglaubens — bei Clem. u. Orig. u. s. w. zusammenhängt. — Diese Unklarh. pflanzt sich zunehmend fort. So denn auch bei Aug. Auf der einen Seite lehrt er evangel. die Sündenvergebung durch die Versöhnungsgnade in Chr. De trin. 13, 18: justificamur in Christi sanguine, dum per remmissionem peccatorum eruimur a diaboli potestate. Auf der andern Seite aber ist ihm justif. = justum facere. De spir. et lit. c. 26: gratia dei justificamur h. e. justi efficimur. Op. imperf. II, 63: justificat impium deus non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per sp. sctm. — Dazu kamen posit. Irrthümer, welche die Lehre verdarben: außer der alexandr. *ψιλὴ πίστις* bes. die Unterscheidung der Sünden vor und nach der Taufe, für welche letzteren bes. satisfactiones gefordert wurden (Tert., Cypr., wo schon ganz die Keime der späteren röm. Lehre sind, Aug.), die Lehre v. der höheren Vollkommenh. durch Befolgung der evang. Rathschläge.

Im **Mittelalter** machte die Lehre v. meritum das richtige Verständniß der Rechtf.lehre unmöglich. Durch s. Verhalten zur heilsanbietenden gratia praev. erwirbt sich der Mensch ein mer. de congruo, und zum Lohn hiefür empfängt er die gr. inhab., in Kraft deren er sich dann ein mer. de condigno erwirbt, welches die Seligkeit verdient. Der Glaube ist zunächst ein actus intellectus, und wird zur verdienstl. Tugend erst durch die Liebe. Die Rechtf. ist nicht ein act. forensis,

sondern eine actio dei physica: infunditur justitia, ex injusto justus redditur. Deßhalb ist sie nie abgeschlossen, und nie ganz gewiß. Thom. Aqu. läßt die justif. sich so vollziehen, daß zuerst stattfindet gratiae infusio, sodann die Bewegung des freien Willens zu Gott, drittens die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde (Haß gegen dies. aus Hinneigung zu Gott), das Vierte und Letzte dann ist die Vergebung der Schuld (II, 1. qu. 113 a. 8). Die Gerechtmachung ist also der Proceß der transmutatio aus dem Zustand der Sünde in den der Gerechtigkeit, kraft welcher der Mensch Werke vollbringen kann, die ein Anrecht auf das ewige Leben haben (opera meritoria proportionata vitae aeternae. Qu. 109. a. 5. 6. Kahnis II, 311). — Aber doch erhielt sich die Wahrh., nicht in der Doktrin, sondern im unm. relig. Glauben, wie Chemn. Ex. ed. Preuss. p. 162 u. Loci II, 227 bemerkt, in den unm. Herzensäußerungen, in seriis tentationibus, quando conscientia vero sensu peccati et irae dei pressa quasi ad tribunal dei rapta est. Chemn. führt zum Nachweis Anselms Vermahnung an einen Sterbenden an: credis quod propter te mortuus est dominus Jesus Chr. filius dei? credis non posse salvari nisi per mortem eius? — Age ergo, dum in te est anima tua, ei semper gratias, et in hac sola morte totam fiduciam tuam constitue. Huic morti te totum committe, hac morte te totum contege eique te totum involve. Et si dominus te voluerit judicare, dic: domine, mortem domini nostri Jesu Christi objicio inter me et te et judicium tuum: aliter tecum non contendo. Si dixerit, quod merueris damnationem, dic: mortem domini nostri J. Chr. objicio inter me et mala merita mea, ipsiusque dignissimae passionis meritum affero pro merito, quod ego habere debuissem et heu non habeo etc. Ferner s. Meditatt. 2. 3 u. s. w. bei Chemn. a. a. O. Thomas. a. a. O. 241 ff. Der klarste Zeuge der Glaubensgerechtigkeit aus dem M.-A. ist Bernh. von Clairv. Thomas. 248 ff.: sufficit ad meritum scire quod non sufficiant merita. Bes. in s. Cant. cant. Serm. 23: non peccare dei justitia est, hominis justitia dei indulgentia. 61: meum meritum miseratio domini. Am entschdsten Serm. 22: die Gerechtigkeit bestehe in absolutione peccatorum; die justitia gratis justificans ist hier durchweg als gerechtsprechende gemeint. So noch mancher andere Zeuge; dazu die geistl. Lieder des M.-A.s, bes. Passionslieder; die Sitte dem Sterbenden das Kreuz vorzuhalten; manche Regungen d. neueren Zeit (Sailersche Richtung u. Schule). Aber die Kirche selbst im Ganzen lehrt eine Gesetz- u. Werkgerechtigk. Trid. sess. VI can. 9: si quis dixerit, sola fide impium justificari etc. anath. sit. can. 12: si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Chr., vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, a. s. can. 13: si quis dix., omni homini ad remiss. pecc. assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione, propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa, a. s. can. 14: si quis dix., hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justif. certo credat, aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credit se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justif. perfici, a. s.

Der Protestantismus. Die Reformation gab dem ursprüngl. u. nie ganz

ausgestorbenen Glauben bestimmten dogm. Ausdruck u. die seiner Bedeutung für das Heilsinteresse entspr. centrale Bedeutung für die Heilslehre. Diese Wahrh. der Kirche zum Bewußtſ. zu bringen u. für alle Zeiten zu retten war die wesentl. Aufgabe der Ref. Damit richtete sie zugl. an die röm. Kirche die entscheidende Frage. Vgl. Aug. 28, 77. 78: nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur episcopis, sed hoc unum petitur ut patiantur evglm pure doceri etc. Apol. 28, 23: si in unum conferantur omnia scandala, tamen unus articulus de remissione peccatorum, quod propter Christum gratis consequamur remissionem peccatorum per fidem, tantum affert boni ut omnia incommoda obruat. 25: Isti rationem schismatis excitati reddent, qui manifestam veritatem initio condemnaverunt et nunc summa crudelitate persequuntur. — Luther kam allmählich, seit 1517 u. völlig seit 1520, zum vollen Verständniß dieses „Hauptartikels" (vgl. Thomaſ. a. a. O. 258 ff.). Im Gegensatz zur just. infusa der röm. Kirche lehrt er, daß „die Gerechtigk. vor Gott nichts Anderes ist denn Vergebung der Sünden" (5, 247). „Darum ist dieß eine hohe Predigt u. himml. Weish., daß wir glauben: unsere Gerechtigkeit, Heil u. Trost stehe außer uns, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise und ist doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit u. Thorh. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen u. Gedächtniß der Sünde u. Schrecken des Todes, und ich soll doch anderswohin sehen u. glauben, daß keine Sünde u. Tod da sei u. s. w." (14, 181). Christus im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend ist unsre Gerechtigkeit. Comm. ad Gal. I, 195: hic observandum est, ista tria: fidem, Christum et acceptionem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat deus justum. I, 247. II, 37: quare illa unica via est evadendi maledictionem, credere et certa fiducia dicere: Tu Christe es peccatum et maledictum meum, seu potius: ego sum peccatum et maledictum tuum, mors tua, ira dei tua, infernus tuus; tu contra es justitia, benedictio, vita, gratia dei, coelum meum. I, 16: justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem non consequimur. „Wo aber Vergebung d. Sünden ist, da ist auch Leben u. Seligk." Dieser rechtf. Glaube ist „seiner Sache ganz u. völlig gewiß". „Und das ist unsere Grundveste: das Evangelium heißt uns ansehen nicht unsere guten Werke und Vollkommenh., sondern Gott selbst der die Verheißung thut; item Christum, der da ausgerichtet, was verheißen war. Da kann ich der Sache nicht ungewiß sein, ich wollte denn Gott verleugnen". „Mit diesem Glauben verknüpft sich der Anfang der neuen Kreatur". — Ebenso Melanchth., nur einfacher u. lehrhafter. Aug. IV.: item docent quod homines non possint justificari coram deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt, se in gratiam recipi et peccata remitti propter Chr., qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat deus pro justitia coram ipso. Vortreffl. Ausführung Apol. IV (II). p. 60 sqq.: Die gegner. Lehre obscurat gloriam et beneficia Christi et eripit piis conscientiis propositas in Chr. consolationes p. 60: um dieses doppelte relig. In-

teresse handelt es sich in dieser Frage. Alle eigene Gerechtigk. ist ungenügend. Impossibile est diligere deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum p. 66. Dann wird der Begr. der fides spec. ausgeführt, vgl. §. 64. Fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam p. 70. Immer wieder: promissio non potest accipi nisi fide. — Hoc defendimus quod proprie et vere ipsa fide propter Chr. justi reputemur seu accepti deo simus. — Dilectio etiam et opera sequi fidem debent. Quare non sic excluduntur ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justif. excluditur p. 73. Postquam fide justificati et renati sumus, incipimus deum timere, diligere etc. p. 83. Patet igitur, quum justificatio sit reconciliatio propter Chr., quod fide justificemur, quia certissimum est, sola fide accipi remissionem peccatorum p. 89. Ebenso in seinen Locis. — Diese Lehre bezeichnen beide, Luther u. Mel., als den Hauptartikel. Aug. XX, p. 16, 8. XXVIII, p. 42, 52: praecipuus evglii locus u. ö. Bek. Smalc. P. II, 1. p. 304: primus et principalis artic. §. 3: „Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel u. Erde oder was nicht bleiben will. — Auf diesem Artikel steht Alles was wir wider den Papst, Teufel u. Welt lehren u. leben. Darum müssen wir deß gar gewiß sein und nicht zweifeln; sonst ist Alles verloren und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg u. das Recht". So werden denn auch in d. Schm. Art. alle einzelnen römischen Lehren und Bräuche daran gemessen.

Diese Lehre mußte dann vertheidigt werden gegen Osiander,[1] welcher die Rechtfertigung mit der innern Lebensgemeinsch. mit Chr. identificirte u. den Chr. für uns umsetzte in den Chr. in uns: Nur die uns einwohnende Gerechtigkeit Chr. macht uns vor Gott gerecht; diese Gerechtigk. Chr. aber ist die Wesensgerechtigkeit seiner göttl. Natur — mit steter Berufung auf Jer. 23, 6. 33, 16 יְהוָֹה צִדְקֵנוּ. Justificare propria et primaria institutione significat ex impio justum facere h. e. mortuum ad vitam revocare (Disp. de just. th. 3. 4). Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari justos et non etiam propter justitiam Christi per fidem in nobis inhabitantis. Non enim tam iniquus deus est, ut eum pro justo habeat, in quo verae justitiae prorsus nihil est (th. 73. 74). Deus secundum suam veram div. essentiam in credentibus habitat etc. „Hie ist nun meine lautere, richtige u. klare Antwort, daß Chr. nach seiner göttl. Natur unsre Gerechtigk. sei u. nicht nach der menschl. Natur, wiewohl wir solche göttl. Gerechtigk. außerhalb seiner Menschh. nicht können finden, erlangen oder ergreifen, sond. wann er durch den Glauben in uns wohnt, so bringt er seine Gerechtigk., die s. göttl. Natur ist, mit sich in uns, die wird uns dann auch zugerechnet als wäre sie unser eigen" (Gr. Bekß. S. 3). „Und obschon noch Sünde in unsrem Fleisch wohnet u. uns anklebt, so ists doch eben als ein

1) Ueber Osiander vgl. Baur, Disquisitio in Os. de justif. doctrinam. 1831. Heberle, St. u. Krit. 1844. 386 ff. Wilken, Osianders Leben, Lehre u. Schr. 1844. Ritschl, Die Rechtfertigungslehre des Andr. Osiander. Jahrbb. f. dtsche Theol. 1857, 4. Grau, De Andr. Os. doctr. 1860. — Außerd. Thomas., Das Bekenntniß der ev.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Princips. 1848, 71—94. — Preger, Matth. Flacius I, 205—297.

unreines Tröpflein gegen einem reinen Meere, u. Gott wills um der Gerechtigkeit Chr. willen die in uns ist nicht sehen". — Hiegegen besond. Flac. Verlegung des Bekß. Osiand. u. Mel., vgl. Corp. Ref. VIII, 556 sqq. Hoc certamen non esse λογομαχίαν, sed controversiam de rebus magnis, de proprio honore et officio mediatoris, de vera consolatione piorum etc. — Im Gegensatz zu Os. wollte Stankar. die Rechtf. nur auf den Gehorſ. der menschl. Natur Chr. gründen: excludo naturam div. ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona eius. — Gegen beide nun Form. Conc. III, p. 584: Epit. affirm. 1) Unsere Gerechtigk. ist totus Chr. secundum utramque naturam in sola videlicet obedientia sua, quam patri ad mortem usque absolutissimam deus et homo praestitit, eaque nobis peccatorum omnium remissionem et vitam aeternam promeruit. 2) Hoc ipsum nostram esse coram deo justitiam, quod dominus nobis peccata remittit ex mera gratia, absque ullo respectu praecedentium, praesentium aut consequentium nostrorum operum. — Imputat nobis justitiam obedientiae Christi; propter eam justitiam a deo in gratiam recipimur et justi reputamur. 3) Solam fidem esse illud medium et instrum., quo Christum etc. apprehendimus, p. 585. 5) Vocabulum justificare in hoc artic. idem significare quod absolvere a peccatis (in der Apol. werden zuweilen regen. et vivif. in demſ. Sinne gebraucht). 6) De justitia quae per fidem imputatur, vel de aeterna salute non esse dubitandum. 7) Ad conservandam puram doctrinam de just. fid. coram deo necessarium est, ut particulae exclusivae quam diligentissime retineantur. 8) Etsi antecedens contritio et subsequens nova obed. ad artic. justif. coram deo non pertinent, non tamen talem fidem justificantem esse fingendam, quae una cum malo proposito, peccandi videl. et contra conscientiam agendi, esse et stare possit.

Die Lehre der Dogmatiker ist nur die weitere Ausführung dieser Bestimmungen. — Vor Allem die praktische Frage, um die sichs bei dieser Lehre handelt: Chemn. Ex. VIII de justif. I, 1. p. 148 (ed. Preuss.): Haec enim est principalis quaestio, hic status, hoc κρινόμενον: quod scil. id sit, propter quod deus hominem peccatorem in gratiam recipiat, quid judicio dei opponi debeat et possit, ne juxta rigidam legis sententiam damnemur, quid fides apprehendere et afferre, quo niti debeat, quando vult cum deo agere, ut accipiat remissionem peccatorum, quid interveniat, propter quod deus peccatori reddatur placatus et propitius, quid conscientia statuere debeat illud esse, propter quod donetur nobis adoptio, in quo tuto collocari possit fiducia ut acceptemur ad vitam aet. etc. An illud sit satisf., obed. et meritum filii dei mediatoris, an vero inchoata in nobis novitas, dilectio et reliquae virtutes in nobis. — Die Lehrbestimmungen der DD. (zunächst nach Holl.). Begriff der justif.: justif. est actus gratiae, quo deus, judex justissimus et misericordissimus, homini peccatori, culpae et poenae reo sed converso et renato, ex mera misericordia propter satisf. et meritum Christi, vera fide apprehensum, peccata remittit et justitiam Chr. imputat, ut in filium dei adoptatus, haeres sit vitae aeternae. Demnach ist justificare nicht im

phys. sondern im forens. Sinn zu nehmen: neque enim significat, habitum justitiae alicui infundere, aut infusis qualitatibus alqm justum facere, sed peccatorem a reatu culpae et poenae certis de causis absolvere et justum aestimare, declarare, pronuntiare. Der Beweis hiefür wurde aus dem bibl. Sprachgebrauch von הצדיק und δικαιοῦν geführt. Die Rechtf. ist also ein Akt der göttl. Anschauung und Urtheils, der nicht im Menschen sondern in Gott vorgeht, quae actio, cum sit extra hominem in deo, non potest hominem intrinsece mutare. — Die causa efficiens oder impulsiva interna ist gratia i. e. misericordia, gratuitus favor dei; die causa meritoria oder impuls. externa est satisf. et mer. Chr.: obed. pass. Christus poenas peccatorum in se transtulit et perpessus est, ne peccatoribus conversis et renatis peccata in poenam imputarentur; obed. act. Chr. legem div. vice generis hum. lapsi perfectissime implevit, ut illa impletio legis vicaria peccatoribus in Chr. credentibus ad justitiam imputaretur. Demnach besteht der Akt der Rechtf. formaliter aus zwei Seiten, einer negat.: non imputatio s. remissio pecc. (entspr. der obed. pass.), u. einer posit.: imputatio just. Chr. (entspr. der obed. act.). So gewöhnlich (Chemn., Hutt., Gerh., Qu., Holl.), nur mit der Erinnerung, daß beide Theile der justif. non secundum rem, sed sec. rationem zu unterscheiden seien; denn materialiter sei beides gleichbedeutend: non imput. peccatorum est imput. justitiae, et imput. just. est non imput. s. remissio pecc. Eine andere Lehrform aber war (Mus., Baier, Budd. u. s. w.): rem. pecc. propter imput. just. Chr., so daß also die justif. selbst in der rem. pecc. besteht, aber jene imput. zum vorangehenden Grunde hat. Besser wohl: die justif. ist = imput. just. Chr., diese aber ist zweiseitig: rem. pecc. u. adoptio, weil Ende des alten u. Anfang eines neuen Verhältnisses zu Gott. — Es ist entschieden am Begr. der imput. festzuhalten: die justif. ist eine gratiosa dei aestimatio, qua peccator — coram tribunali div. justus reputatur haud secus ac si ab ipsomet homine illa (obed.) praestita esset. Dieß im Gegensatz gegen die röm. Lehre vom infusus justitiae et caritatis habitus vel novitas s. justitia nobis inhaerens, u. gegen die osiandr. Lehre von der just. Chr. essentialis ingrediens in nos per fidem etc. — Die causa instrum. s. med. ληπτ. est fides: per fidem (non propter fidem, sond. propter Chr.), sola fide. Fides justificat non propter se, propria dignitate aut valore, movendo deum ad justificdm hominem credentem, sed quia tanquam instrum. aut med. ληπτ. apprehendit meritum Chr., cuius intuitu deus impellitur, ut peccatorem — justum reputet. Fidei enim justificantis vis interna est λαμβάνειν, recipere Christum, in Christo fundatam gratiam dei etc. Es heißt in der Schrift nie: der Glaube rechtfertigt, sond. nur: durch den Glauben (πίστει) werden wir gerechtf. (also per fidem). Demnach sagt man dogmatisch fides justificat nur, quia eius intuitu deus nos justos reputat, s. quia fides (non sua quidem sed meriti Chr. dignitate) deum movet ut nos justificet. Und wenn es heißt: der Glaube wird zur Gerechtigk. gerechnet, so ist das wegen seines Inhalts gemeint, den er sich aneignet. Zwar hat der Glaubende nicht bloß imputatam fidei just. sed etiam inchoatam just. novae obedientiae; denn quan-

do reconciliamur, simul etiam datur spir. renovationis; aber diese zwei Seiten sind wohl aus einander u. die zweite von dem Art. v. d. Rechtf. fern zu halten, weil sonst der Trost der Gewissen beeinträchtigt würde. In diesem Sinne ist denn zu sagen: sola fide justificamur, h. e. fides est unicum illud organon, quo Christi justitiam apprehendimus nobisque applicamus; sed nunquam sola existit s. solitaria est h. e. a reliquis virtutibus sejuncta et separata, siquidem vera fides semper est viva, non mortua, adeoque sibi praesentia habet opera bona tanquam proprium effectum (Qu.). — Von dieser Rechtf. nun gilt daß sie vollständig ist: fides non initialiter sed complete et perfecte justificat (gegen die Röm.), und ebenso daß der Gerechtf. ihrer gewiß ist (ebenfalls gegen die Röm.). — Doctrina evglca de imputata Chr. just. non tantum vera et solida sed etiam ad exercendam veram fucique expertem pietatem utilissima est. Denn erst die Gewißheit eines versöhnten Gottes erzeugt die völlige Liebe zu Gott.

Aber immer wieder mußte die Rechtfertigungslehre von dieser Seite aus vertheidigt werden gegen absichtl. od. unabsichtl. Mißverstand, als ob diese Lehre der Sittlichk. nachtheilig sei, weil man sich mit einem äußerl. Verhältniß zu Chr. begnüge. So wollen die Mystiker (Seb. Frank, Schwenkf., dann Weigel u. s. w.) nichts von einer zugerechneten Gerechtigk. wissen, sond. fordern die Einwohnung des Lebens Chr., während die Socin. den Gehorsam fordern u. auch den Glauben nur als solchen fassen, an die Stelle der Sündenvergebg. aber die Erlassung der Strafe setzen. Gegenüber einer nicht selten vorkommenden äußerl. Fassung der Rechtf. innerhalb der Orthodoxie drang der Pietismus auf Lebendigkeit des Glaubens und Erweisung der Buße, legte aber damit den Accent und leicht den Grund der Heilsgewißh. v. dem göttl. Akt der Rechtf. auf den eigenen Vorgang der Buße. Der Rationalismus aber vollends verstand die Rechtf. dahin, daß Gott nicht auf unsre einzelnen Werke sondern auf die gesammte Gesinnung sehe u. um dieser willen dem Menschen s. Wohlgefallen zuwende u. zwar um so mehr, je mehr er sittl. vollk. werde. Wegsch. §. 155 p. 542: multi formulam justificationis forensem defendentes non solum virtutis studium, sine quo nulla prorsus esse potest vera religio, contemserunt, verum etiam omne hominis christiani officium ad fidem de Jesu meritis historicam nudamque eorum perceptionem prave revocarunt. — Dogmatis de justif. summa, omissis quibusvis formulis anthropomorphisticis de actu quodam dei forensi, de satisf. deo praestita etc. ad hancce sententiam redibit: hominis non singulis quibusdam recte factis operibusque operatis, nec propter meritum quoddam iis attribuendum, sed sola vera fide h. e. animo ad Christi exemplum eiusdemque praecepta composito etc. deo vere probantur etc. Et quo diligentius ac religiosius in animo emendando et ad deum pie convertendo elaborare perrexerint, eo magis persuasio de deo studium ipsorum approbante illudque beata sorte futura haud indignum judicante laeta capiet incrementa. — Schleierm. II, §. 107 hat die Rechtf., seiner Gesammtanschauung entspr., umgedeutet in „das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinsch. mit Chr. als verändertes Verhältniß des Menschen zu Gott", statt: Gottes zum Men-

schen. Von der Vermischung der Rechtf. mit der Wiedergeb. u. Heiligung hat sich auch die an Schleierm. sich anschließende Theol. nicht ganz frei gehalten (vgl. Kahnis, Sendschr. an Nitzsch. 1854. S. 30 ff.). In der Regel wird hier der Glaube als rechtf. gedacht sof. er ein neues eth. Prinzip ist. Selbst Martensen §. 230: „in seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligk., in dem reinen Willen das realisirte Ideal der Freiheit". Um so mehr haben die strenger kirchl. Theol. diese Lehre in ihrer dogmat. Bestimmth. erneuert, u. auch die Autorität eines Hengstenberg hat seiner angebl. Verbesserung der gewöhnl. kirchl. Lehre v. d. Rechtf., ind. er durch die Annahme v. Stufen der Rechtf. den Jak.br. mit Paulus in Einklang zu bringen suchte, Ev. KZ. 1866 Nr. 93. 94, u. diese Theorie dann aus der Gesch. der Sünderin exeg. rechtf. zu können glaubte, Ev. KZ. 1867. Nr. 23—26 in den Kreisen der kirchl. Theologie keinen Beifall zu verschaffen vermocht.

§. 66. Die Wiedergeburt und die Lebensgemeinschaft mit Christo. Regeneratio. Unio mystica.

In und mit dem Glauben wird der heilige Geist zum Prinzip eines neuen Lebens in der Wiedergeburt und zum Band einer realen inneren Lebensgemeinschaft mit dem Dreieinigen in der unio mystica.

1. **Die Schriftlehre.** Der Glaube ist Anfang eines neuen Lebens in Kraft des heil. Geistes. Der gottgewirkte Eintritt dieses Lebens wird in der Schrift mit Wiedergeb. bezeichnet. Joh. 3, 3 *γεννηθῆναι ἄνωθεν*. V. 4 *ἐξ ὕδ. κ. πνεύμ.* Tit. 3, 5 mit der Taufe verbunden, 1 Petr. 1, 3. 23 mit dem Wort: *ἀναγεγεννημένοι — διὰ λόγου ζῶντος*, u. Jak. 1, 18 *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*. Von der Bekehrung, *ἐπιστρ*, *μετάν.* unterschieden sof. diese das bewußte Willensverhalten d. Menschen bezeichnen, Wiedergeb. dgg. die schöpfer. That Gottes, durch welche er im innersten geistigen Lebensheerde des Menschen einen neuen Lebensanfang wirkt. Vgl. auch die Ausdrücke *καινότης ζωῆς* Röm. 6, 4. *καινότης πνεύματος* Röm. 7, 6. *καινὸς ἄνθρ.* Eph. 4, 24. *καινὴ κτίσις* 2 Kor. 5, 17. — Dieses neue Leben des Glaubens erscheint als ein Leben der inneren Gemeinschaft mit Christo. Eine dem Paulus geläufige Bezeichnung für den Christen oder für ein christl. Denken, Thun u. dgl. ist (*εἶναι*) *ἐν Χριστῷ* z. B. Röm. 8, 1 *οἱ ἐν Χῷ Ἰ.*, 16, 11 *εἶναι ἐν κυρίῳ*, Eph. 2, 13 *ἐν Χ. Ἰ.* Oder: Chr. in uns. Gal. 2, 20 *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χός*. Röm. 8, 10. Damit abwechselnd: wir im Geiste Christi oder Chr. Geist in uns Röm. 8, 9. 14 (*πνεύματι ἄγονται*); dadurch die Gläubigen Glieder am Leibe Christi 1 Kor. 6, 15. 17. Eph. 5, 30; od. auch der göttl. Natur theilhaftig 2 Petr. 1, 4. Besonders ist in den joh. Schriften diese Lebensgemeinschaft mit Christo betont Joh. 14, 23 *πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα κ. μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν*. 17, 26 *κἀγὼ ἐν αὐτοῖς*. 1 Joh. 1, 3 *ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς κ. μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χ.* 4, 16 *ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει κ. ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ*.

2. **Die Kirchenlehre.** Hieher gehört zunächst was man von Alters her von

der Taufe lehrte, die man stets als das Sakr. der Wiedergeb. faßte u. geradezu mit diesem Namen bezeichnete: vgl. schon Just. Apol. I, 61. Tert: regeneratio, consecutio sp. scti, sacr. stificationis u. s. w. Hieher ferner im M.=A. der Begr. der Rechtf. als einer transmutatio, durch die infusio gratiae oder gratia gratum faciens per quam ipse homo deo conjungitur (Th. Aqu.). Die hierin liegende Vermischung von Wahrh. u. Irrth. wurde zurechtgestellt durch die Lehre Luthers v. Glauben u. s. zweifachen, rechtf. u. erneuernden, Wirkung, u. zwar so daß die zweite auf die erste folgt: zuerst „wir in Chr.", darnach „Chr. in uns", „zum ersten der Glaube daß wir durch das Blut Chr. von Sünden erlöst sind u. Vergebung haben, zum andern, so wir solches haben, daß wir darnach andere Menschen werden u. in einem neuen Leben wandeln" (8, 255). „Das Hauptgut der Seligk. muß ich zuvor haben. Wenn mir aber meine Sünden vergeben sind u. s. w., so sage ich denn, man soll fromm sein u. s. w." (4, 46). Ueber die innerl. erneuernde Wirkung des Glaubens vgl. die berühmte Stelle aus der Vorrede zum Römerbr.: „Glaube ist ein göttl. Werk in uns das uns wandelt u. neu gebieret aus Gott u. tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen, v. Herzen, Muth, Sinn u. Kräften u. bringet den heil. Geist mit sich" u. s. w. Ebenso Mel.: cum fide eriguntur perterrefactae mentes, simul datur sp. s. qui excitat novos motus in corde congruentes legi dei (Loci C. R. XXI, 765). Fides affert sp. sanctum et parit novam vitam in cordibus (Apol. 109). F. C. 695: inhabitatio sequitur antecedentem fidei justificationem. Dieser Begriff der inhab. (unio myst,) wird von der F. C. sehr eigtl. genommen. P. 587 u. 698 wird der Satz verworfen: non ipsum deum sed tantum dona dei in credentibus habitare. P. 695: deus pater, filius et sp. s. per fidem in electis qui per Chr. justificati et cum deo reconciliati sunt, habitat (omnes enim vere pii sunt templa dei patris, filii et sp. scti, a quo etiam ad recte agendum impelluntur). Ebenso p. 780.

Während nach der Fassung Luthers u. der Bekenntnisse die justif. der regen. vorgeordnet ist, lassen die Dogmat. (seit Calov) die just. auf die regen. folgen. Das hängt zus. mit der allgemeineren u. unbest. Fassung des Begriffs der regen. wonach sie = conv. (trans.) oder donatio fidei ist, während die DD. die Thats. der Wiedergeb. durch renov. nach derj. Fassung bezeichnen, gemäß welcher dadurch novus homo produci dicitur (vgl. auch Thomas. III, 2, 323 f.). Durch diese Verschiedenh. des Sprachgebrauchs modificirt sich nun die Gestalt der Lehre bei den DD. — Regen. ist also, nach Holl., actus gratiae quo sp. scts hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius dei et haeres aeternae vitae reddatur, so daß also regen. stricte sumta = donatio fidei ist, aber im weiteren Sinn auch justif. u. renov. einschließt. Daraus wird dann gefolgert: fideles V. Ti. vere renati fuerunt, weil die ATl. Frommen Gläubige waren, während doch der Geist der Wiedergeb. im eigentl. Sinn eine spezif. neutest. Gabe ist. Aber richtig wurde (im Gegensatz zur prädest. Lehre) gelehrt, daß die regen. amissibilis sei, aber auch amissa regen. a peccatore poenitente recuperari potest.

Die Lehre von der unio myst. wurde von den späteren DD. (Cal., Kön.,

Qu., Holl., unter der gr. inhabitans) eingehend entwickelt. Nach Holl.: Unio myst. est conjunctio spiritualis dei triunius cum homine justificato, qua in hoc velut consecrato templo praesentia speciali eaque substantiali habitat et gratioso influxu in eodem operatur; oder nach Cal.: conjunctio vera et realis atque arctissima divinae humanae Christi θεανθρώπου naturae cum homine renato, quae virtute meriti Christi per verbum et sacramenta fit ita ut Chr. cum homine renato unum spiritum constituat et in ipso et per ipsum operetur, eaque quae agit aut patitur fidelis sibi appropriet, ut non vivat homo quod ad divinam vitam per se, sed in fide filii dei, donec ad coelestem vitam evehatur. Der Zeit nach mit regen., justif. (u. renov.) zusammenfallend, folgt sie doch der inneren Ordnung nach auf die justif. Sie heißt myst., quod stupendum est mysterium quod deus immensus et infinitus in corde humano habitat; u. spiritualis, quoniam per sp. sctm gratiose inhabitantem renatos spirituali et supernaturali modo perficitur. — Media ex parte dei efficientia et confirmantia unionem myst. sunt verb. evglii, bapt. et coena dom. Medium ex parte hominis recipiens et amplectens deum est fides. — Die unio findet statt zwischen der substantia totius s. trinitatis nec non humanae naturae Christi u. der subst. hominis renati secundum corpus et animam considerati (2 Petr. 1, 4 κοινωνοὶ θείας φύσεως. Eph. 5, 30 μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. 1 Kor. 6, 19 τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν πν.). Sie besteht sowohl in der conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia ss. trinitatis etc. als auch in der gratiosa operatio, qua deus benignissimus in homine renato operatur influxu speciali et efficaci, u. hat eine harmonia affectuum cum deo triuno zur Folge. Diese Lehre der luth. Mystik wurde entgegengestellt einerseits der falschen Mystik (Weigel's, Schwenkf.s), welche, die Grenzen zwischen Gott u. Menschen verwischend, eine Wesensgemeinschaft (unio essentialis et corporalis) lehrte, andrerſ. der nüchternen Verständigk. der Socin. u. Armin. welche die substant. Einwohnung Gottes leugneten u. sie auf die bloße Wirksamk. des heil. Geistes u. die moral. Harmonie reduzirten.

§. 67. Die Heiligung. Renovatio, Sanctificatio, Bona opera.

Das neue Leben des Gläubigen bethätigt und entfaltet sich im Liebesleben der Heiligung, welche, durch das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit bedingt, in steter Bekämpfung der Sünde und im Fortschreiten der Vollziehung der Gottesgemeinschaft sich bewährt, in guten Werken sich erweist und in der zukünftigen Verklärung in das Bild Christi sich vollendet.

1. **Die Schriftlehre.** Alle apost. Ermahnung zur Heiligung ruht auf der Voraussetzung des Heilsbesitzes: der Christ soll sich als den beweisen, der er durch Gottes Gnade ist. Vgl. die Dispos. des Römerbr.s: Kap. 5: der Stand der Gnadengemeinsch.; also Kap. 6 kein Stand der Sünde, sond. 7, 1 ff. von dieser frei geworden; denn 7, 7 ff. was unsrem Willen nicht möglich ist, 8, 1 ff. das ist

uns in Chr. geschehen u. gegeben. Oder sie wird begründet mit dem Geistesbesitz Gal. 5, 25 *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι κ. στοιχῶμεν*, oder mit der innerl. Neuschöpfung Eph. 2, 10 *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χ. Ἰ. ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν*, oder mit der erfahrenen Liebe 1 Joh. 4, 16—19. — Die Erweisung des neuen Lebens ist neg. u. pos. (vgl. Thomas. III, 2, 334 f.): negativ wegen der noch vorhandnen Sünde u. des dadurch bedingten Widerstreits im Christen: Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17 *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πν.* u. s. w. Hebr. 12, 1 heißt die Sünde deßhalb *ἁμ. εὐπερίστατος*. Wir müssen ihr absterben 1 Ptr. 2, 24, uns stets erneuern Röm. 12, 2, das Kreuz Chr. auf uns nehmen Matth. 16, 24 f., Allem absagen Luk. 14, 33, das Fleisch kreuzigen Gal. 5, 24. Kol. 3, 5 ff. Ebenso in Bezug auf die Sünde außer uns, die Welt 1 Joh. 2, 15—17, den Tfl. u. s. w. Eph. 6, 10 ff. 1 Petr. 5, 8. 9. Positiv: den neuen Menschen od. Christum anziehn Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. Röm. 13, 14, wachsen Eph. 4, 15, sich gründen Kol. 2, 6. 7, zunehmen im guten Werk 1 Kor. 15, 58, in den einzelnen Tugenden Kol. 3, 12, der Heiligung nachjagen Hebr. 12, 14; besond. aber die Ausführung des heil. Pilgerwandels der Christen 1 Petr. 1, 13 ff. Diese Heiligung soll sich auf Alles erstrecken Kol. 3, 17: *πᾶν ὅ, τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ* u. s. w. Das Wesen des neuen Lebens ist die Liebe 1 Kor. 13, zu Gott 1 Joh. 4, 19 f. u. zu den Gotteskindern Joh. 13, 34. 1 Joh. 4, 11—16. 5, 1, zum Nächsten überh. 2 Ptr. 1, 7, der Gegensatz d. Selbstsucht 1 Kor. 13, 5 *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Dieß ist d. wahre Gesetzerfüllg. Matth. 5, 17. Röm. 13, 9. 10 *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*. Sie bildet eine Voraussetzung der zukünftigen Gemeinsch. mit Chr. Hebr. 12, 14, u. einen Maßstab für den künftigen Seligkeitsstand Gal. 6, 7 f. (die Ernte richtet sich nach der Saat), 1 Kor. 15, 58 (die Arbeit ist nicht vergebens), Apok. 14, 13 (die Werke folgen nach).

2. **Die Kirchenlehre.** Ueber die frühzeitige Vermengung der Heiligung mit der Rechtf. vgl. zu §. 65. Dieß hängt zus. mit der frühzeitig sich ausbildenden gesetzl. Richtung (schon Pastor Hermae) u. Verdienstlichkeit der guten Werke (schon Cypr.: salutaris operatio). Gegen jene zwar Aug.: in quantum quisque spiritu ducitur, non est sub lege (De nat. et gr. c. 57), und: da quod jubes et impera quod vis. Aber das ganze röm. Kirchenwesen beruht auf der Verkehrung des Evgl. in Gesetz u. auf der Lehre v. Verdienst. Nach der Lehre der Kirche des M.-A.s verdienen die Werke der gr. habitualis das ewige Leben. Diese gr. habit. fügt zu den Tugenden der Natur (virtutes politicae: Klugh., Gerechtigk., Mäßigk., Tapferk., die 4 Kardinaltugenden) die theol. Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung hinzu. Ueber d. Erfüllg. d. praecepta steht die Erf. der consilia evglca d. h. der Verzicht auf den erlaubten Weltbesitz u. -genuß (Armuth, Keuschh. Gehors.), wodurch der Stand der Vollkommenh. erzeugt wird. Dadurch wurde das Leben der Heiligg. zur *ἐθελοθρησκεία*, u. die göttl. geordneten Pflichtverhältnisse geringgeschätzt u. so die ganze Ethik verkehrt. Die Reform. hat die Ethik gerettet durch ihre Zurechtstellung von Rechtf. u. Heiligung, u. durch ihre Werthschätzung der gottgewollten natürl. Lebebensordnungen, als der Sphäre für die Beweisung des Lebens in Gott. — Die Freih. dieses neuen Lebens vom Gesetz vertritt bes.

Luther: „Die Gläubigen sind eine neue Kreatur, ein neuer Baum; darum gehören alle diese Reden, so im Gesetz gebräuchlich, nicht hieher, als: ein Gläubiger soll gute Werke thun" u. s. w. vgl. Luthardt, die Ethik Luthers 1867. S. 30 ff. u. Harleß, Ethik (6. Aufl.), Motto u. später §. 15. S. 152 f. §. 16. S. 159 ff. In falscher Uebertreibung Agricola's Antinomism. (vgl. Thomas., Konsequenz des Prinzips. S. 46—57). Positiones inter fratres sparsae 1537: das Gesetz gehört aufs Rathhaus, nicht in die Kirche. Hiegegen Luthers 6 Disputt.: „muß also das Gesetz ohne Unterschied beiden den Gerechten oder Gläubigen u. Gottlosen gepredigt werden; den Gottlosen, daß sie dadurch erschreckt, ihre Sünde, den Tod u. unvermeidl. Zorn Gottes, durch welchen sie gedemüthigt werden, erkennen; den Gottseligen, daß sie dadurch erinnert werden, ihr Fleisch zu kreuzigen u. zu tödten sammt den Lüsten u. Lastern, damit sie nicht sicher werden" (Disp. 5). Form. Conc. V, De lege et evglio und VI, De tertio usu legis: das Gesetz auch eine Norm für die Wiedergeb. sof. noch der alte Mensch in ihnen ist, was allerdings zeitlebens der Fall ist. Unde fit ut nunquam quidem sine lege, et tamen non sub lege, sed in lege sint, secundum legem domini vivant et ambulent, et tamen bona opera non ex coactione legis faciant (p. 722, 18). Quod vero ad veterem Adamum attinet, qui in ipsis adhuc haeret, ille non modo lege, verum etiam poenis urgendus et coercendus est etc. (19). Quin etiam legis doctrina hoc nomine credentibus necessaria est, ne propria quadam sanctimonia religiosum vitae genus de suo ingenio excogitent etc. (20). Ueber die Nothwendigk. u. Verdienstlichk. der guten Werke (Thomas., Konsequ. d. Prinzips. S. 99—119. Preger, Flacius I, 354—417); Aug. VI, De nova obed.: item docent quod fides illa debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera mandata a deo facere propter voluntatem dei etc. XX, De bonis opp. Apol. De dilect. et implet. legis p. 95: sunt facienda opp. propter mandatum dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem. Propter has causas necessario debent bona opp. fieri, quae — propter fidem sunt opp. sancta, divina etc. — p. 96: docemus operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus bona opp. meritoria esse, non remissionis peccatorum gratiae aut justificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam (1 Kor. 3, 8). Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores. Bedenken erregten Mel.'s Sätze 1536: die bona opp. seien in articulo justificationis die conditio sine qua non; novam obedientiam, bona opp. esse necessaria ad vitam aeternam. Später aber nur allg.: novam obed. esse necessariam. Major 1552: ad salutem, dann genauer: ad retinendam salutem. Ebenso Menius seit 1554, später: ad non amittendam salutem. Damit wird zwar nicht die Begründung, aber der Fortbestand der Gemeinsch. mit Gott auf Glaube u. neuen Gehors. zugl. zurückgeführt. Dagegen erhob sich ein antinom. Gegensatz, bes. v. Amsdorf vertreten 1559: gute Werke seien schädlich zur Seligk. In der Mitte stehend lehrte Mel. die necessitas ordinis, das debitum; sola fides justificat, aber auch fides non est sola. Die

Form. Conc. IV, De bonis opp. p. 589: quod bona opp. veram fidem certissime atque indubitato sequantur tanquam fructus bonae arboris. — Omnes quidem homines, praecipue vero eos, qui per sp. sanctum regenerati sunt et renovati, ad bona opp. facienda debitores esse. Unter dem Wort necessitas u. dgl. sei zu verstehen non coactio, sed tantum debita illa obed., quam vere credentes, quatenus renati sunt, libero et spontaneo spiritu praestant.

Die dogmat. Bestimmungen. Holl.: De gr. renov.: Forma renovationis absolvitur duplici actu, privativo (discussio tenebrarum intellectus, aversio voluntatis a malo etc.) et positivo (uberior illuminatio intellectus, emendatio voluntatis — atque adeo imaginis divinae instauratio). — Homo renovatus est sanctus — non sanctitate consummata (so nur die Seligen) sed inchoata (in der Taufe) et continuata (durch die fortwährende Wirksamk. der Gnadenmittel). Daraus folgt: renovatio hominis justificati in hac vita est imperfecta, weil der Kampf zwischen Fleisch u. Geist nie aufhört Gal. 5, 17. Röm. 7, 14 ff. — im Gegensatz zur röm. Lehre von den Heiligen u. ihren überschüssigen Verdiensten. Aber der Christ muß stets streben nach der perfectio sanctitatis durch Bekämpfung seines Fleisches u. s. w.

2. Die Kirche.

§. 68. Das Wesen und die Eigenschaften der Kirche.

Literatur: Rothe, Die Anfänge der Kirche u. ihrer Verf. 1837. Bd. 1. — Ritschl, Die Entstehung der altkathol. K. 1850. 57. — J. Köstlin, Die kath. Auffassung v. d. K. in ihrer ersten Ausbildung. Dtsche Ztschr. f. christl. Wissensch. 1855. Nr. 33 ff. 46 ff. 1856. Nr. 12 ff. — Möhler, Die Einh. der K. 1825. 44. — Petersen, Die Idee der christl. K. 3 Thle. 1839—46. — Löhe, Drei BB. v. der K. 1845. — Delitzsch, Vier BB. v. der K. 1847. — Ders., Vom Haus Gottes. 1849. Gegen Löhe: Hofmann in d. Ztschr. f. Protestantism. u. Kirche 1848. Juli. — Walther, Die Stimme unsrer K. in d. Fr. v. K. u. Amt. 1852. — Köstlin, Luthers L. v. d. K. 1854. — Höfling, Grunds. ev.-luth. Kirchenverf. 3. Aufl. 1853. Harleß, K. u. Amt nach luth. Lehre. 1853. — Münchmeyer, Das Dogma v. der sichtb. u. unsichtb. Kirche. 1854. (Hiezu Ritschl in Stud. u. Krit. 1859. 2.) — Kliefoth, Acht BB. von d. K. 1854. Bd. 1. (Hiezu Hofmann in Ztschr. für Protest. u. K. 1856). — Reuter, Abh. zur syst. Theol. I: Zur Kontrovers. über K. u. Amt. 1855. — Preger, Die Gesch. der L. v. geistl. Amt u. s. w. 1857. — Wendt, Zwei BB. v. d. K., e. Apol. der L. Luthers von der K. 1859. — Harnack, Die K., ihr Amt, ihr Regiment. 1862. — Ueber die Lehre der Schrift von der Kirche vgl. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach L. u. Gesch. d. N. T. 1854. — Hofmann, Schriftbew. II, 2. 110—149.

Die Thatsache der Gründung der Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geistes, wie die apostolische Lehre vom geistlichen Leibe Christi verglichen mit der Wirklichkeit der apostolischen Kirche, lehrt daß an der Kirche, d. h. an der Gemeinde Jesu Christi ihr geistliches Wesen und ihre empirische Wirklichkeit von einander zu unterscheiden sind. Ihrem geistlichen Wesen nach ist sie sowohl die Sammlung der Gläubigen, die im h. Geist mit Christo ihrem unsichtbaren Haupte und unter einander geeint sind, als auch die sammelnde Anstalt der sicht-

baren Gnadenmittel und ihrer Verwaltung im Dienste Jesu. Diese geistliche Natur ihres Wesens theilen auch ihre Eigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Apostolicität und Katholicität. Demnach sind in Wahrheit Glieder der Kirche nur diejenigen, welche an diesem ihrem geistlichen Wesen Theil haben. Aber zum Behuf ihrer geschichtlichen Berufserfüllung innerhalb der Welt wird die Kirche in ihrer empirischen Wirklichkeit zu einem äußerlichen, rechtlich verfaßten Organismus, so daß zur Kirche in diesem Sinne alle Diejenigen gehören, welche an diesem äußeren Organismus Theil haben. Je nach der Betonung dieses äußeren Organismus oder jenes geistlichen Wesens der Kirche unterscheiden sich der römische und der evangelische Kirchenbegriff von einander.

1. **Die Schriftlehre.** Israel ist ein קָהָל eine Volksgemeinde Ex. 16, 3. Deut. 31, 30, bestehend aus einzelnen Gemeinden Lev. 4, 13, u. zwar ein קְהַל יי ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ oder κυρίου Num. 16, 3. Neh. 13, 1. Dem entspr. das neutest. Volk Gottes, ἐκκλ., v. Jesus gewollt, Matth. 16, 18 als die Gesammtgemeinde der neutest. Gläubigen gedacht, nach Matth. 18, 17 aus einzelnen ἐκκλησίαι bestehend. Die wahre Belehrung über das Wesen d. h. die geistl. Natur dieser ἐκκλ. wird in der Belehrung über das Reich Gottes gegeben Matth. 13: sein Ursprung liegt im Wort, das im Glauben aufgenommen sein will, sein Bestand ist gemischt, sein Wesen ein verborgenes und verkanntes geistl. Gut, in einer inadäquaten Aeußerlichk. Geschieden von der staatl. Ordnung des Weltlebens (Matth. 22, 16 ff), unbehelligt mit ird. Rechtsfragen (Luk. 12, 13 f.), nicht v. dieser Welt (Joh. 18, 36 ff.), besteht es nicht in äußern Ordnungen, sond. ist innerl. u. geistl. Art (Luk. 17, 20 f. οὐ μετὰ παρατηρήσεως — ἐντὸς ὑμῶν). Das Wesentl. ist die persönl. Gemeinsch. mit Chr., vgl. bes. die joh. Abschiedsreden, Joh. 15, 1 f. 17, 21 (πάντες ἕν, αὐτοὶ ἐν ἡμῖν). 23 (τετελειωμένοι εἰς ἕν). 26 (ἐγὼ ἐν αὐτοῖς). — Die Kirche vorzubereiten hat Chr. die Jünger um sich gesammelt, den Geist verheißen, die Verkündigung des Ev. befohlen, u. Taufe u. Abendm. eingesetzt, alle übrigen äußeren Ordnungen aber freigelassen. — Gegründet wurde die Kirche an Pfingsten durch nichts als durch die Ausgießung des h. Geistes: zum Beweis ihrer wesentl. geistl. Natur. Dem entspr. auch die apost. Lehre, besond. Pauli, namentl. Epheserbr. Der Ausgangspunkt ist Chr. selbst. Der Christ ist als solcher ἐν Χῷ Eph. 1, 3 u. ö. In ihm bilden alle Christen einen Organism. (einen Leib), dessen weltmächtiges Haupt und erfüllende Seele Christus ist, 1, 22 f. καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. 4, 4 ἓν σῶμα, ἓν πν. 4, 12. 16. 5, 30. 1 Kor. 12, 12 ff. 27 ein organis. Leib: ἐν ἑνὶ πν. ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, mit vielen einzelnen Gliedern. Röm. 12, 4 f. οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χῷ, τὸ δὲ καθ᾽ εἷς ἀλλήλων μέλη. Kol. 1, 18 κ. αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλ. 1, 24. 2, 19. 3, 15. In dieser wesentl. innerl. Einh. sind alle übrigen Unterschiede aufgehoben zur gleichen Geistesgemeinsch. mit Gott Eph. 2, 13 ff. So bilden die Christen das heil. Haus

Gottes im h. Geist 2, 20—22: ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων κ. προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χοῦ Ἰ., ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ. ἐν ᾧ κ. ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. Aehnl. wird auch sonst die Kirche als ein geistl. Haus Gottes, bestehend aus den Gläubigen selbst, bezeichnet: 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. 1 Tim. 2, 15. Hebr. 3, 6. 1 Ptr. 2, 5; das heil. priesterl. Volk Gottes 1 Ptr. 2, 9 f.: γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε u. s. w. οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ — die Braut, das Weib Jesu Chr. Eph. 5, 23 ff. 2 Kor. 11, 2. Apok. 21, 9. Der auf den Gnadenmitteln ruhende Bestand der Gemeinde fordert einen Dienst ders. (διακονία τοῦ λόγου Ap. G. 6, 4, τοῦ πν. 2 Kor. 3, 8), mannigf. Dienstthätigkeiten u. Organe ders. (Röm. 10, 14 ff. Eph. 4, 11) und charism. Begabung dazu (χαρίσματα, ἐνεργήματα): wodurch denn ein reicher geistleibl. Organism. konstituirt wird.

2. **Die Kirchenlehre.** Vgl. Kahnis II, 149 ff. **Die altkathol. Kirche.** Die Kirche wurde zunächst in ihrer geschichtl. Wirklichkeit betont u. ausgebildet (vgl. Ignatius' Betonung des Episkopats); aber in dieser sichtb. Kirche wurde d. Stätte der Heilswirksamk. des heil. Geistes geglaubt u. gelehrt. Iren. III, 24: ubi ecclesia, ibi et spiritus dei, et ubi sp. dei, illic eccl. et omnis gratia. In diesem Sinn war die Kirche ein Glaubensart. u. wurde e. Bestandth. des ap. Symb.: credo in sp. s., sct. eccl. cath.; zu Konstant. 381: εἰς μίαν ἁγίαν, καθολ. κ. ἀποστ. ἐκκλ. — 1) Das Prädikat der Apost. wurde der Kirche beigelegt wegen des geschichtl. Zusammenhangs mit den App., welcher besond. im tradit. Abendland den Häret. als Widerlegung ihrer Neuerungen entgegengehalten wurde, vornäml. von Tert. De praescr. 20: apostoli ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant, ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur, ut suboles apostolicarum ecclesiarum. — Si haec ita sunt, constat omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab app., app. a Christo, Chr. a deo accepit. Aehnl. betont auch Iren. III, 3. 24 u. besond. Aug. (in s. Schr.: De utilitate credendi) gegenüber den Schwankungen der unsichern Meinungen die Autor. der Kirche, welche von den App. herab durch die bischöfl. Succession die Wahrh. sicher vermittelt. Von diesem Gedankengang aus bildete sich der Anspruch des röm. Primats, als Nachfolge des petrin. Apostolats. Aber wenn nun zwischen den apost. Bisthümern selbst Lehrstreitigkeiten entstanden? 2) Das Prädikat der Kathol. wird der Kirche schon von Ign. (Smyrn. 8: ὅπου Χς, ἐκεῖ ἡ καθολ. ἐκκλ.) u. im Martyr. des Polyk. (Eus. IV, 15: μνημονεύσας τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλ.) gegeben im Sinne der allgem. Ausbreitung (Athan., De parab. script. Qu. 37: καθολική, διότι καθ' ὅλου τοῦ κόσμου κεχυμένη ὑπερέχει. Cyr., Catech. 18, 11: καθ. καλεῖται, διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης, ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων). Mit der lokalen Ausbreitung verband sich der Gedanke der zeitl., bes. bei Aug. (In Ps. 92: ab ipso

Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque ad finem mundi et credituri in Chr., totus populus sctrm. Enchir. 56: in coelo et terra). Damit verbindet sich 3) die Idee der Einheit, frühzeitig als äußerl. organis. Einh. der episk. verfaßten Kirche gefaßt, besond. v. Cypr., De unit. eccl. (vgl. Huther, Cypr. L. v. d. K. 1839) c. 4; ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? — Quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus praecipue episcopi, qui in eccl. praesidemus. — Wogegen freilich Tert., De pudic. 21: eccl. proprie et principaliter ipse est spiritus — non numerus episcoporum. Cyprians Lehre wurde dann weitergeführt u. vertieft von Aug. im Kampf mit dem Donat. im Sinn einer im heil. Geist begründeten, aber im äußerl. Organism. sich darstellenden Einh. (De bapt. c. Donat. III, 16. De unit. eccl.). Aber dieser äußeren Fassung der Einh. widersprach bald die Trennung zw. der orient. u. der occid. Kirche. Hiemit hängt der Satz v. der allein seligmachenden Kirche zus., welcher schon bei den app. VV. Clem. R., Ign., Herm. als ident. mit dem alleinigen Heil in Chr., dessen alleinige Stätte eben die Kirche war, ausgesprochen ist, dann von Iren. (III, 24: in eccl. posuit deus apostolos, proph., doctores et universam reliquam operationem sp., cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad eccl. etc.) u. bes. v. Cypr. betont (De unit. eccl.: quisquis ab eccl. segregatus adulterae jungitur, a promissis ecclesiae separatur. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. — Esse martyr. non potest, qui in eccl. non est), u. von Aug. wieder aufgenommen u. gerechtfertigt (De bapt. c. Donat. 3, 16: non habent dei caritatem, qui ecclesiae non diligunt unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici, non accipi nisi in catholica sp. sctm.). 4) Der Heiligk., welche man der Kirche oder, wie Orig. genauer redet der eigtl. Kirche (De orat. c. 20: τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπῖλον etc. ἀλλὰ ἁγίας κ. ἀμώμου τυγχανούσης) beilegte, schien die sittliche Wirklichk. ihrer Glieder zu widersprechen. Die Montan., Novat. u. Donat. wollten diese Differenz durch die Kirchenzucht ausgleichen. Aug. im Kampf mit den Donat. unterschied zw. den eigentl. u. uneigentl. Gliedern der Kirche (De bapt. c. Donat. 7, 51: alii ita sunt in domo dei, ut ipsi etiam sint eadem domus dei. — Alii autem ita sunt in domo, ut non pertineant ad compagem domus) od. zw. der wahren u. gemischten Kirche (De doctr. chr. 3, 32: domini corpus verum atque permixtum, aut verum atque simulatum) u. bezeichnete die Heilgk. der wirkl. Kirche als werdende (Retract. 2, 18: non sic accipiendum est quasi jam sit, sed quae praeparatur, ut sit, quando apparebit etiam gloriosa). Hierin liegt die richtige Unterscheidung zw. dem Wesen u. der empir. Wirklichk. der Kirche. Aber im Ganzen war der Accent viel zu sehr auf den äußern Organism. der Kirche gelegt u. von der Zugehörigkeit zu demselben das Heil abhängig gemacht.

Diese veräußerlichende Richtung fand ihre vollendete Ausbildung in **d. röm. Kirche**, die sich mit der wesentl. Kirche identificirt, in der legalen Gliedschaft des äußern Organism. die nothw. Bedingung des Heils für jeden Einzelnen u. im hierarch. Organism. den Träger u. das Organ des inspirirenden heil. Geistes sieht. Daher erkl. sie sich für die allein seligmachende (Bonif. VIII, Extrav. comm.

I. Tit. 8. c. 1: subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis. Perronn. I. §. 265: extra eccl. cathol. nulla datur salus; vgl. Hase, Handb. d. prot. Polemik. 2. Aufl. S. 43 ff.) u. für unfehlbar (Gregorii VII. Dictatus: quod romana ecclesia nunquam erravit, neque in perpetuum, scriptura testante, errabit; vgl. Hase a. a. O. S. 17 ff.). Aber der Gegensatz der großen Concilien d. 15. Jahrh. zum Papstth. ließ unentschieden, wo das oberste unfehlbare Tribunal zu suchen sei. Und auch das Concil von Trident, welches überh. e. auffallendes Schweigen über die L. v. d. Kirche beobachtete, wagte nicht zu entscheiden, obgl. faktisch immer mehr der röm. Stuhl dieses Tribunal wurde. Der Cat. Rom. I, 10, 15: quemadmodum haec una eccl. errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda, cum a sp. scto gubernetur, ita ceteras omnes quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est. Die Lehre von der Kirche hat im Gegensatz zum Protestantism. besond. Bellarm. (De eccl. mil. 2) ausgeführt: nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse coetum hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad eccl. pertineant, qui vero ad eam non pertineant. — Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt, nos autem credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, non putamus requiri internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem. Eccl. enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliae aut respublica Venetorum.

Der Protestantismus. Die Bekenntnisse. Aug. VII, das Wesen der Kirche: est autem eccl. congregatio sanctorum, in qua evglium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evglii et administratione sacramentorum. VIII, die empir. Wirklichk. der Kirche: quamquam eccl. proprie est congregatio sctrum vere credentium, tamen quum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint etc. Besond. aber vgl. Apol. p. 144 sqq. den vortrefflichen Abschnitt De eccl.: eccl. non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et sp. scti in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnosci possit. — Et haec eccl. sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat etc. Quare illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi. p. 146: malos nomine tantum in eccl. esse, non re, bonos vero re et nomine. — Quum definitur eccl., necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi. — Eccl. est populus spiritualis i. e. verus populus dei, renatus per sp. sctm. — p. 147: necesse est, impios, quum sint in regno diaboli, non esse ecclesiam, quamquam in hac vita, quia non-

dum revelatum est regnum Christi, sunt admixti ecclesiae. — p. 148: neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur[1], sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes et justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evglii et sacramenta. Et haec eccl. proprie est columna veritatis 1 Tim. 3, 15. — Hiemit ist also im Gegensatz zur röm. Lehre das geistl. Wesen der K. u. ihrer Mitgliedschaft gelehrt.

Luther noch zu Leipzig 1519 im Gegensatz zur Autor. des Papsts u. der empir. Kirche: una est scta universalis eccl. quae est praedestinatorum universitas. Später: communio sctorum. Außer s. Schr. Von den Concilien u. Kirchen 1539 u. Wider Hans Worst 1541 vgl. Gr. Katech. p. 498 f.: „Die heil. christl. Kirche heißet der Glaube comm. sctorum, eine Gemeinsch. der Heiligen. — Also heißet das Wörtlein Kirche eigentl. nichts anderes denn eine gemeine Sammlung. Darum sollts auch recht deutsch heißen eine christl. Gemeine oder Sammlung oder aufs allerbeste u. klärste eine heil. Christenheit; eine Gemeine der Heiligen d. i. eine Gemeine darin eitel Heilige sind, od. noch klärlicher eine heil. Gemeine. — Ich glaube, daß da sei ein heil. Häuflein u. Gemeine auf Erden eitler Heiligen, unter Einem Haupt Christo durch den heil. Geist zus. berufen, in Einem Glauben, Sinn u. Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten u. Spalten. Derselbigen bin ich auch ein Stück u. Glied, aller Güter so sie hat theilhaftig u. Mitgenosse, durch den heil. Geist dahin gebracht u. eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe u. noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen". p. 497: Der heil. Geist „hat eine sonderliche Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget u. trägt durch das Wort Gottes" u. s. w. p. 502: „Der heil. Geist treibt sein Werk ohne Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet u. thut."

Diese Kirche ist ihrem Wesen nach zunächst unsichtb., weil ein Glaubensartikel. „Ist der Art. wahr (nämlich: ich glaube eine heil. christl. Kirche), so folget daraus daß die heil. christl. Kirche Niemand sehen kann noch fühlen, mag auch nicht sagen: siehe hie oder da ist sie. Denn was man gläubet, das sieht oder empfindet man nicht; wiederum was man aber siehet od. empfindet, das glaubt man nicht" 27, 303. Aber erkennbar an den sichtbaren Kennzeichen, Wort u. Sakr. 25, 353 ff. 359 ff.: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein." Das ist also die wesentl. Sichtbark. der Kirche. Von ihr unterscheidet er die empir. Kirche „die Kirche insgemein" od. „per synecdochen." Vgl. Thomas. III, 2, 386—398.

Melanchthon betont in s. Locis 1535 u. bes. 1543 im Gegensatz zu den donat. u. fanat. Verirrungen der Wiedertäufer mehr die empir. Kirche, sof. sie d.

1) Döllinger, Kirche und Kirchen. 1861. S. 26: „Die Theologen ziehen sich, an dem Artikel von der Einen, allgem. Kirche verzweifelnd, auf eine Abstraktion, ein Gedankending, die sog. unsichtb. Kirche zurück". Möhler, Symbol. 6. Aufl. 1843 (7. 1864) S. 347: „Die Idee einer bloß unsichtb. allverbreiteten Gemeinschaft, der wir angehören sollen, ist ein unfruchtbares und unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle".

nothw. Stätte für die wesentl. K. ist u. definirt sie deßhalb nicht als comm. sctorum sondern als coetus vocatorum: quotiescunque de eccl. cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est eccl. visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. — Eccl. visib. est coetus (wahrscheinl. eccl. est coet. vis.) amplectentium evglm Christi et recte utentium sacramentis, in quo deus per ministerium evglii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat. Aehnl. betont auch Chemn. die Sichtbark. der Kirche: nobis eam notam esse oportet. Ex ea de causa definitur quod sit visib. coetus amplectentium evangelium Christi etc.

Dagegen betonen die späteren Dogmatiker (schon Hutt.), im Gegensatz zu Bellarmin die unsichtb. Kirche u. lassen das Moment der wesentl. Sichtbark. zurücktreten: die eccl. visib. ist der coetus vocatorum d. h. eccl. late et improprie dicta: die eccl. invis. ist totus coetus vere credentium et sanctorum d. h. eccl. stricte et proprie dicta. Jene heißt Kirche nur per synecdochen: coetui toti ex bonis et malis conflato tribuitur, quod tantum parti competit. — Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, eccl. militans dicitur esse visibilis, et omnes eos complectitur qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et sp. scti in cordibus fidelium habitantis (Baier: qui Christo capiti per fidem insiti sunt et velut membra viva unum cum ipso corpus mysticum constituunt), dicitur invis. et electorum propria (Hutt.). Das sind aber nicht zwei Kirchen, sondern nur zwei Seiten derselben Kirche: nequaquam introducimus duas ecclesias sibi invicem oppositas, sed unam eandemque ecclesiam respectu diverso visibilem et invisibilem esse dicimus (Gerh. XI, 81). Non statuimus duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eandemque eccl., totum scil. vocatorum coetum dupliciter considerari, ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo spiritus consistentis (Gerh., Conf. cath. ed. 1679, p. 207). Während die Bekenntnisse vom Begr. der wesentl. Kirche ausgehen u. dazu auch die Sichtbark. der Gnadenmittel rechnen, gehen die DD. v. Begr. des coetus aus u. betrachten diesen nach Seiten seiner Unsichtbark. u. s. Sichtbark., u. nehmen bei der Sichtbark. die Gnadenmittel u. die empir. Wirklichk. in Eins zus. Dieß ist eine nicht ganz richtige Gegenüberstellung v. sichtb. u. unsichtb. Kirche, wodurch die wesentl. Kirche zu ausschließlich als unsichtb. erscheint.

Die Eigenschaften der Kirche kommen nur der eccl. proprie dicta (invis.) unm. zu, der eccl. vis. nur per synecdochen. Die Kirche ist 1) militans u. triumphans: eccl. militans dicitur quod sub vexillo Chr. contra satanam, mundum et carnem in hac vita adhuc pugnat; triumph. eccl. dicitur quae ad coelestem quietem translata a pugnandi labore et succumbendi periculo liberata, contra omnes adversarias potestates in coelo triumphat Gerh. XI, 10). Aber der Triumph wird richtiger erst der Zukunft zuzuweisen sein.

2) Una dicitur, quia ab uno domino per unum baptisma in unum corpus mysticum sub uno capite redacta uno spiritu regitur, fidei, spei et caritatis unitate constringitur (Eph. 4, 5), unam fidem profitetur et una vocatione ad unam hereditatem coelestem vocatur (Gerh. XI, 35). Hiebei im Gegensatz gegen die röm. Ansprüche die drei Sätze (Holl.): a) praeter Christum aliud quoddam ecclesiae caput, quod vice Christi universam ecclesiam visibiliter gubernet, neque ex necessitate (denn die Kirche kann ebensogut eine Aristokratie — per plures episcopos inter se pares — als eine Monarchie sein), neque ex libera Christi voluntate et institutione (denn Christus hat Matth. 28, 19 allen App. den gleichen Beruf gegeben) agnoscendum est. b) Christus nunquam constituit apostolum Petrum caput universum suae ecclesiae, neque primatum potestatis et jurisdictionis in ecclesiam catholicam ipsi concessit. Was Matth. 16, 18 anlangt, so erhellt aus den Worten selbst: quod Petrus non sit petra, sed quod confessio, quam Petrus edidit et Christus laudat, sit illa petra, a qua Petrus (vir saxeus, stans super confessione sua velut super saxo aut petra firmissima) denominatur. Für diese Auslegung beriefen sich die DD. auf viele alte Kirchenlehrer, bes. Orig., Cypr., Chrys., Aug., Hilar., Beda, vgl. Schmalk. Art. tract. de potest. et prim. Papae p. 375, wie denn auch Paulus Eph. 2, 20 dem Ptr. keine bevorzugte Stellung zuweise. Matth. 16, 19 aber sind die Schlüssel dem Petr., non ut principi, sed ut ministro, wie 18, 19 allen App. gegeben. Und Joh. 21, 15. 16. 17 wird dem Petr. das Weiden, non imperium, zugewiesen, quod omnibus pastoribus pariter injungitur, Ap.-G. 20, 28. 1 Petr. 5, 2. — c) Pontifex Romanus neque est successor Petri in episcopatu, neque ecclesiae catholicae caput aut monarcha. Denn was das Erste anlangt, so weiß von einem röm. Episk. des Petr. die Gesch. nichts; er war Ap., also nicht Bischof; u. wenn er es gewesen wäre, so wäre der röm. Bischof weder in der Lehre, die der petrin. widerstreitet, noch im Leben, das gar nicht apost. ist, sein Nachfolger. Was aber das Andre anlangt, so kennt die Kirche vor Constantin kein sichtb. Oberhaupt der Kirche u. wurde nachher von den Patriarchen u. s. w. regiert. Dem röm. Bischof wurde primatus honoris zugestanden, wegen der Bedeutung der Stadt, aber nicht primatus potestatis ac jurisdictionis, vgl. Conc. Nic. can. VI. 3) Sancta dicitur, quia Christus caput illius sctm. est, qui sanctitatis suae ecclesiam facit participem, quia scta vocatione vocatur et a mundo separatur, quia sctm dei verbum illi est concreditum, quia sp. scts. in hoc coetu credentes sctificat etc. (Gerh.). 4) Eccl. dicitur cathol. vel ratione qualitatis, propter doctrinam et fidem, quatenus eam fidem profitetur, quam semper universitas credentium est professa (also = eccl. vera et orthodoxa, im Gegensatz zur Häresie, kann demnach auch von einer eccl. particularis prädicirt werden), vel ratione quantitatis, ob diffusionem per universum terrarum orbem, im Unterschied von der alttest. Kirche (Holl.). 5) Apost. dicitur eccl. partim quod plantata sit ab app., partim quod traditam ab app. doctrinam salutis amplexa et superstructa sit super fundamentum app. et prophetarum (Holl.). — Nur von dieser eccl. invis. gilt der Satz: extra eccl. nulla salus, weil es außer dem Glauben kein Heil gibt. Und

ebenso, daß sie ewig bleiben u. stets im Besitz der fundam. Wahrh. sein soll, denn es soll nie an wahrhaft Gläubigen fehlen. — Die Kirche ist eccl. universalis als Gesammth. der Gläubigen aller Zeiten und Orte, zerfällt aber in Wirklichkeit in verschiedene eccl. particulares nach Zeit u. Ort.

Nach Lehre u. Bekenntniß zerfällt die eccl. vocatorum visib. in eccl. vera sive pura u. falsa s. impura. Holl.: eccl. vera s. pura est coetus hominum, in quo omnia, quae ad salutem creditu et ad vitae sanctimoniam factu sunt necessaria, citra admixtos errores noxios ex verbo dei perspicue docentur et sacramenta juxta institutionem Christi rite administrantur et sic filii spirituales gignuntur, qui per veram fidem Christo capiti conjunguntur et in ipso unum corpus fiunt. Eccl. falsa s. impura est coetus hominum, in quo doctrina fidei ex verbo dei admixtis erroribus et corruptelis publice proponitur et sacramenta quidem administrantur, sed non eo modo et fine, quo a Christo instituta sunt, dispensantur. Aber auch in ihr können Einzelne selig werden, da immer noch Gottes Wort gelesen u. die Taufe verwaltet wird. — Die notae ecclesiae visib. verae sind demnach: pura verbi div. praedicatio et legitima sacramentorum administratio. Unter der praedicatio verbi ist zu verstehen publica fidei doctrina, quae utrum pura an impura sit, cognosci debet ex symbolis et confessionibus publicis, totius ecclesiae nomine editis vel a tota eccl. approbatis, non ex opinionibus aut scriptis huius aut illius doctoris. Daraus ergibt sich das fakt. Urtheil: eccl. Rom. s. pontificia neque vera neque catholica est. Eccl. christ. Augustanae Confessioni non variatae addicta est vera et catholicam amplectitur doctrinam, at ratione amplitudinis non est cathol., sed particularis. — Die von der röm. Seite angegebenen Merkmale sind (nach Holl.): nomen cathol., antiquitas, duratio diuturna, amplitudo s. multitudo credentium, successio episcoporum in Rom. eccl. inde ab apostolis ad nos deducta, conspiratio in doctrina cum eccl. antiqua, unio membrorum inter se et cum capite scil. cum pontif. Rom., sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sctitas vitae primorum patrum, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum, infelix exitus hostium, felicitas temporalis collata iis qui ecclesiam defenderunt. Aber alle diese Merkmale sind ohne die reine Lehre u. s. w. zweifelhaft u. trüglich. Den kath. Namen haben sich auch die Novat. u. Donat. beigelegt. Hins. des Alters gilt nach Tert. Apol. 19: sine divina literatura nullius momenti est antiquitas, antiquior quippe omnibus veritas. Hins. der amplitudo: eccl. Satanae semper amplior est quam eccl. Christi, denn nur Wenige finden den engen Weg. Die succ. episc. hat auch die griech. u. die anglik. Kirche u. hatten auch die Arianer. Wunder wird auch der Antichrist thun nach 2 Thess. 2, 9.

Ferner unterschieden die DD. zw. der eccl. synthetica u. repraesentativa. Die eccl. synth. est eccl. collective sumta, constans ex doctoribus et auditoribus eiusdem fidei vinculis conjunctis. Synth. dicitur ἀπὸ τῆς συνθέσεως, a collectione vel compositione omnium vivorum ecclesiae membrorum quae faciunt unum corpus mysticum. Eccl. repraes. est coetus doctorum ad decidendum quaestiones de doctrina fidei et moribus chri-

stianorum solemniter congregatorum. Repraesentatur enim eccl. synth. cum per ministerium eccles. tum per concilium. Die Berufg. e. solchen Conc. ist Sache des magistratus politicus orthodoxus (weil Sache der öffentl. Autor. u. Jurisdict. u. nach dem Vorbild der alten Kirche, deren Concilien v. den Kaisern berufen wurden), in Ermangelung deff. Sache der Gläubigen selbst. Assessores et judices sind nicht bloß die Vertreter des Lehrstandes, sondern auch laici, literarum sacrarum periti, pii, veritatis et pacis amantes, ab ecclesiis delegati. Die Gegenstände der Verhandlung sind die Fragen de dogmatibus fidei, moribus et cerem. eccl. christ.; ihr Zweck die Eintracht der Kirche u. die Abwehr v. Schismen, Häresien u. Aergernissen. Die Autor. derf. ist eine decretoria et decisiva, aber nur auf Grund der Uebereinstimmung ihrer Beschlüsse mit der heiligen Schrift.

Ueber die drei Stände in der Kirche, den ordo triplex hierarchicus: status ecclesiast., polit., oecon. vgl. später die Lehre vom Amte.

Die spätere Entwickelung der Lehre von der Kirche geht durch die Verflachung u. Auflösung des Kirchenbegriffs zur Wiedergewinnung, obgl. zur schwankenden, deff. fort. Der Pietism. legte das Hauptgewicht auf die engeren relig. Gemeinschaften innerh. der Kirche. Kant (Rel. innerh. der Gr. St. 3) setzte an die Stelle der Kirche die natürl. Rel. u. die sittl. Gemeinsch. Der Rationalism. erklärte das Institut der Kirche für etwas von Jesus selbst nicht Gewolltes (Röhrs Briefe über den Rat. S. 416 f.) u. rechtf. sie nur als moral. Bildungsanstalt der Menschh. (vgl. Wegsch. S. 653). Auch der Supernat. (Reinh. 617 ff.) redete gern von den tugendhaften Menschen als den Gliedern der unsichtb. Kirche, oder wenn er auch richtiger von der Kirche redet (Knapp II, 418 ff.), so fehlte ihm doch das eigentl. kirchl. Bewußtf. Um so größer war Schleierm.s Verdienst, daß er die Kirche wieder in ihre volle Bedeutung einsetzte, indem er der ganzen theol. Wissensch. eine Beziehung auf die Kirche gab (vgl. Glbl. §. 2). Die Kirche ist ihm die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird (§. 113). Freilich ist in s. Ausführungen Richtiges u. Unrichtiges gemischt. §. 115: „die chr. Kirche bildet sich durch das Zusammenwirken der einzelnen Wiedergebornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken." Durch die Kirche vermittelt sich alle Gnadenwirkung auf die Einzelnen. Sie selbst ist die v. heil. Geist beseelte Gemeinsch. der Wiedergebornen. Der h. Geist aber ist §. 121: „der Gemeingeist des von Chr. gestifteten neuen Gesammtlebens" oder §. 123: „die Vereinigung des göttl. Wesens mit der menschl. Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes". §. 148: „Dadurch, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zw. der sichtb. u. unsichtb. Kirche." Unter die Lehre von der Kirche subsumirte dann Schleierm. die Lehre von der heil. Schrift, vom Dienst am göttl. Wort, von der Taufe u. vom Abendmahl u. endl. vom Amt der Schlüssel u. vom Gebet im Namen Jesu. Eine Mittelstellung zwischen Schleierm. u. Hegel nimmt Rothe ein. Nach Hegel ist der Staat die Wirklichk. der gesammten sittl. Idee. Wäre diese erreicht, so hätte die Kirche kein Recht einer selbständigen Existenz

mehr. Nach Rothe ist der Staat ebenfalls die sittl. Gemeinsch., die Kirche die Gemeinsch. der Frömmigk. rein als solcher. Da nun die Sittlichk. das Moment der Religios. an sich tragen soll, so ist es der Beruf der Kirche in den Staat um so mehr aufzugehen, je mehr dieser seiner Vollendung entgegengeht. Aber die Entw. des kirchl. Bewußtseins drängte zu immer entschiednerer Betonung der Kirche, ihres Bekenntnisses u. ihrer Ordnungen, zunächst zwar in Erneuerung der bekenntnißmäßigen Lehre (Höfling), bald jedoch nicht ohne die Gefahr romanisirender Theorien, indem die Kirche als „die göttl. Institution", der „Inbegriff der äußern göttl. gestifteten Ordnungen, der obj. Realitäten" v. der Gemeinde unterschieden u. dieser übergeordnet (Stahl), oder wenigstens als die „sichtb. Gemeinsch. der Getauften" gefaßt wird (Münchmeyer) — wogegen vgl. Thomas. III, 2. S. 368 f.

§. 69. Die heilige Schrift.

Sonntag, Doctrina inspirationis. 1810. — Rudelbach, Die Lehre von der Inspiration der heil. Schrift in Zeitschr. für luth. Theol. 1840, 1. 1841, 1. 1842, 2. — Grimm, Art. Inspiration in Ersch-Grubers Encykl. Sekt. II. Bd. 19. — Tholuck, Die Inspirationslehre, Deutsche Ztschr. 1850, 16—18. 42—44. — Ders., Art. Inspir. in Herzog's R.-Enc. VI. S. 693 ff. — Kahnis I, 651 ff. III, 120 ff. — Klaiber, Die Lehre der altprot. DD. v. d. testim. sp. scti u. ihre dogmat. Bedeutung, Jahrb. f. dtsche Theol. II, 1 ff. — Rothe, Zur Dogmatik. 1863. S. 121 ff. — Baumgarten, Protest. Warnung u. Lehre. III. 1.: Die h. Schrift. 1857. — Holtzmann, Kanon u. Tradition. 1859.

An der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, in welcher sich die Heilsoffenbarung als in einer vollständigen und entsprechenden Urkunde ihrer selbst niedergelegt hat, besitzt die Kirche dasjenige Wort Gottes, welches, auch der kirchlichen Ueberlieferung und Lehre gegenüber, die entscheidende Norm bildet, wie sie der Kirche zur Erfüllung ihres Berufs in der Welt, die Heilswahrheit in Wort und That zu bezeugen, nöthig ist — eine Erkenntniß von der obersten Autorität der Schrift, welche der Kirche zwar in der Lehre nie fehlte, aber erst mit der Reformation zu voller Anerkennung und praktischer Geltung kam, während sie vom Tridentinum verleugnet wurde. Auf Grund jener Nothwendigkeit und Bedeutung der Schrift aber ist der Kirche auch gewiß, daß der Ursprung derselben auf eine besondere Wirkung des Offenbarungsgeistes (Inspiration) zurückzuführen ist, welcher das geistige Vermögen der Schreibenden so in seinen Dienst nahm, wie es der Zweck der einzelnen Schrift wie des Schriftganzen erforderte.

1. **Das Selbstzeugniß der Schrift** beruht nicht sowohl auf einzelnen Stellen als vielm. in der Beschaffenh. der Schrift selbst, deren entsprechende Erkenntniß die Aufgabe der Schriftwissenschaft ist. Ueber das A. T. vgl. §. 46, 3. Ueber den Organismus des N. T. vgl. Sächs. K.- u. Sch.-Bl. 1861. Nr. 38. 40. Den App. war für ihren Beruf u. speziell für die Verkündigung u. das Zeugniß von Chr. der Geist der Wahrh. von Jesu verheißen Joh. 14, 26. 15, 26 f. 16, 13. Matth.

10, 19 f. Luk. 12, 11 f. Die Erfüllung dieser Verheißung brachte Pfingsten Ap.=G. 2. Das Wort des Mundes wird durch den heil. Geist in den Dienst Jesu Chr. genommen. Seitdem sind sich die App. bewußt im Geiste Jesu Chr. zu reden, also auch zu schreiben 1 Kor 2, 13. Zwar unterscheidet Paulus Christi Wort u. seine eigene Meinung 1 Kor. 7, 10. 12, macht aber auch für die letztere den Anspruch aus dem Geiste Chr. zu reden 1 Kor. 7, 40. Was er über die Charismen schreibt ist *κυρίου* 1 Kor. 14, 37; sein Wort ist Gottes, nicht Menschen Wort 1 Thess. 2, 13. Auf der andern Seite sind, wie der Augenschein zeigt, die Schriften so gut wie die Reden Geistesthaten der Verff. mit der Anspannung aller geistigen Kräfte geschrieben — wie das bes. bei den paul. Sendschreiben, vor Allem den polem., evident ist. Aber eben dadurch redet der Ap. aus d. Geiste Gottes heraus. Oder das Menschl. zeigt sich in der gewinnenden Feinh. der Rede wie im Philemonbr. Aber eben diese Thätigk. des menschl. Geistes stellt sich in den Dienst des Geistes Gottes. Oder es fällt dem Apostel noch etwas ein oder er hält in einer äußerl. Notiz einen Gedächtnißirrthum für möglich 1 Kor. 1, 16. Oder die Briefe enthalten unwichtige Aeußerlichkeiten: der Mantel in Troas 2 Tim. 4, 13, der diätet. Rath 1 Tim. 5, 23. — Das gehört zur natürl. menschl. Seite der Schrift Angebl. Unrichtigkeiten in Zahlen, Namen u. ähnl. Angaben z. B. Matth. 27, 9. Ap.=G. 7, 2. 16. 1 Kor. 10, 8. Gal. 3, 17 u. ähnl. betreffen gleichgiltige Aeußerlichkeiten, welche nicht Zweck sond. nur Mittel der Darstellung sind. Die angebl. Differenzen in den Evv. gehen ebenfalls nur auf Unbedeutendes, z. B. ob Jesus in Jericho einen oder zwei Blinde geheilt, oder auf bloß Historisches, wie den Todestag Jesu, u. sind obendrein, wie die letztere noch sehr fraglich; meistens auch durch eine allzu äußerl. u. oft ungerechte Behandlung der Texte veranlaßt. Wo sie aber tiefer gehen (die angebl. christol. Differenz zw. den Synopt. u. Joh.), da erledigen sie sich bei tieferer Erfassung der Sache. Die angebl. Widersprüche mit andern Wissenschaften, bes. den Naturwissenschaften, sind vom relig., nicht wissenschaftl., Char. u. Gesichtspunkt der Schrift aus zu beurtheilen. Und die behaupteten Unmöglichkeiten der Wunder beruhen auf dogmat. Voraussetzungen. Allen diesen Einzelheiten ist die Betrachtung der Schrift im Ganzen u. Großen entgegenzustellen, welche, je eingehender sie ist, um so mehr zu dem Resultate führen muß, daß die Schrift im Einzelnen wie im Ganzen ihre Aufgabe gegenüber den einzelnen Veranlassungen zum Schreiben wie den Gesammtzweck der Schrift erfüllt, u. eine vollständige u. entsprechende Urkunde der Heilsoffenb. u. eben dadurch die für die Kirche nothw. u. ausreichende Norm, also von dem Geist der Offb. selbst, welcher zugleich den Lebensgrund der Kirche bildet, gewirkt ist: der Abschluß der Offenbarung selbst.

2. **Die Kirchenlehre.** 1) **Die altkath. Kirche.** Dem überkommenen alttest. Kanon trat allm. der sich bildende neutest. Kanon mit gleicher Werthschätzung zur Seite. Nach der Mitte des 2. Jahrh. (Muratorischer Kanon c. 170, syr. Uebers., Iren.) ist er im wesentl. schon fertig, von Eus. H. e. III, 25 nach den altkirchl. Zeugnissen begründet u. näher bestimmt, zu Laod. c. 364, Hippo 393, u. Karth. 397 anerkannt. Damit ging auch der Begriff der Inspiration vom alttestam. auf den neutest. Kanon über. Der Begriff der Inspirat. ist der der Theopneustie

2 Tim. 3, 16, von den KVV. in Anschluß an die platon. u. philon. Anschauung als ein pass. (ekstat.) Zustand des menschl. Organs für die göttl. Geisteswirkung gedacht. Just. Dial. c. Tr. 7. 115 ἐν ἐκστάσει ὤν. Cohort. 8: καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. Athenag. Legat. 9 f. von d. Propheten: οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηχοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ κ. αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. Diese Inspiration wurde auf die ganze Schrift (Orig., De princ. praef. 4) und auch auf die einzelnen Worte ausgedehnt (Iren. III, 16, 2: potuerat dicere Matthaeus: Jesu generatio sic erat. Sed praevidens sp. sctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum, per Matth. ait: Christi generatio sic erat). Aber es wurde doch auch die eigene geistige Selbstthätigk. nicht ausgeschlossen (Iren. schrieb über die Eigenthümlichk. des paulin. Stils). Gegenüber der mantischen Ansicht des Montanism. wurde in der kirchl. Theol. die Ekstase der Inspir. geleugnet u. bes. von der antioch. Schule die menschliche Seite der Schrift geltend gemacht (Theod. v. Mopsv.) Und auch Aug. sagt von den Evangelisten De consensu evglst. 2, 12, Jeder habe erzählt ut quisque meminerat et ut cuique cordi erat. Zu einer abgeschlossenen dogmat. Ansicht ist es nicht gekommen.

Ebensowenig hins. der kanon. Autor. der Schrift u. ihres Verhältnisses zur Tradit. Im Gegensatz zur gnost. Verderbung der Wahrh. machen Iren. und Tert. die geschichtl. Ueberlieferung ders. im Glaubensbewußts. der Gemeinden geltend. Iren. III, 3 traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni eccl. adest respicere omnibus qui vera velint videre. Er verweist auf die von den App. eingesetzten Bischöfe u. ihre Nachfolger als die Depositäre der apost. Lehre u. auf die multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per sp. sctm in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Tertull., De praescr. c. 17 sqq. Die Häretiker verstümmeln oder mißdeuten die heil. Schriften: ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est. Das ist das Recht der hist. Kontinuität gegen die Neuerung. Aber Tert. sagt auch (De virg. vel.): dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. Und sieht in der Schr. die Norm des Glaubens De praescr. 19, 38. Als (afrik.) Trad. wider (röm.) Trad. stand, lernte man den Werth d. schriftl. fixirt. apost. Ueberlieferg. schätzen, so daß nicht die Trad. an sich, sondern ihre Uebereinstimmung mit der Schr. also im Grunde diese selbst, das Entscheidende sei. So Cypr. im Streit mit Rom Ep. 74: unde ista traditio? — ea enim facienda esse, quae scripta sunt, deus testatur. — Nam consuetudo sine veritate vetustus error est. — Cypr., Conc. carth.: in evglo dominus: ego sum, inquit, veritas; non dixit: ego sum consuetudo. Hilar. ad Constantium (p. 344 sqq.): fidem tantum secundum ea quae scripta sunt desi-

derantem. Hoc qui repudiat, antichristus est, et qui simulat, anathema sit. Sed memento tamen, neminem haereticorum esse, qui se nunc non secundum scripturas praedicare ea, quibus blasphemat, mentiatur. Cyr. Hieros., Cat. 16, 1. 12, 5. 17, 1. 11. Die diokl. Verfolgung richtete sich bes. auch gegen die h. Schr.[1]) — Schrift u. Tradit. stehen neben einander als die zwei Formen der Ueberlieferung (ἔγγραφος und ἄγραφος). Aug. gründet den Glauben auf die Autor. der Schr. De doctr. christ. 1, 37: titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat autoritas. 2, 9: in iis quae aperte in script. posita sunt, inveniuntur omnia quae continent fidem moresque. Und an Hieron. (Epp. class. 2. LXXXII): solis iis scripturarum libris qui jam canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Aehnlich Gregor d. Gr. Mor. 18, 26: necesse est, ut — omne quid loquitur ad divinae auctoritatis fundamentum revocet. Andrers. machte Aug. die Autor. der Schrift abhängig von der Trad. d. h. von der Autor. der Kirche. C. ep. fundamenti 5: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret autoritas. Den Inhalt der Trad. bildeten allm. die Festsetzungen der Kirche, so daß der Trad. eine geschichtl. Entwicklung aus dem Glaubensleben der Kirche zugesprochen wurde. So Vinc. Lirin. Commonit. 3: magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum. 28: sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in ecclesia profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus. — Sed ita ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. — Crescat igitur oportet et multum proficiat tam singulorum quam totius eccles. saeculorum gradibus intelligentia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scil. dogmate, eodem sensu eademque sententia.

2) **Die Kirche des Mittelalters** stellte über die Inspirat. keine bes. Bestimmungen auf. Nur einzelne Stimmen äußern sich freier darüber. Agobard v. Lyon (9. Jahrh.), Adv. Fredegisum c. 12: quodsi ita sentitis de prophetis et app., ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum sp. scts iis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur! Auch Abäl. denkt die Proph. u. App. nicht völlig irrthumsfrei. Zugleich aber suchte er die Widersprüche in der Trad. aufzuweisen (Sic et non). Aber im Ganzen war die Trad. die entscheidende Autor. für die Theol. u. Kirche des M.-A.s. Wenn auch die Scholastiker in der Theorie der Schrift die erste Autorität zusprechen (— über Anselm vgl. Hasse 2, 52 ff.; Petr. Lomb. nennt die Entscheidung der Schrift immer die Wahrh., die Lehre der VV. nur die Autor., u. ähnl. Thom. Aqu.: sacra doctrina — autoritatibus canonicae scripturae utitur proprie et ex necessitate argumentando, autoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis sed probabiliter —), so haben sie doch selbst thatsächlich die Schrift

1) Uebrigens vgl. F. Walch, Krit. Untersf. v. Gebrauch der h. Schr. in den 4 ersten Jhh. 1773.

der Trad. d. h. der Kirche untergeordnet, während die reform. Richtungen u. Männer auf die Schrift als die ursprüngliche und reine Quelle zurückzugehen suchten (Waldenser, Wiclif, Huß, Wessel u. Wesel u. s. w., ferner Reuchlin's u. Erasmus' Bestrebungen). Als man zum Bewußtf. der schreienden Differenz zw. der Kirche u. der Schr. gekommen, die Unzureichenheit der Trad. um sich selbst zu reinigen klar geworden war u. deßhalb die Ref. die Schrift zur unbedingt und ausschließlich entscheidenden Autorität erhob, mußte

3) **die röm. Kirche** sich selbst zu rechtf. suchen durch die, bisher nicht als Lehre ausgesprochene, dogm. Gleichstellg. der Tradit. mit der Schrift. Conc. Tr. Sess. IV. decr. de can. script.: s. synodus hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evglii in eccl. conservetur, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis app., sp. sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a sp. scto dictatas et continua successione in eccl. cath. conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Si quis autem traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. Die Nothwendigkeit der Trad. wurde mit der Unvollständigk. u. Undeutlichk. der Schrift begründet: Bellarmin, De verbo dei IV, 3. — Um gegenüber der protest. Polemik eine bessere Position zu gewinnen, änderte man allm. den Begr. der Tradit. in den des kirchl. Bewußtseins u. seiner Entwicklung um oder setzte wenigstens diese Trad. neben jene. So schon die Jesuit. Theol., bes. aber Möhler: „der Traditionsbeweis ist eine Berufung auf das immer gewesene u. allgem. seiende christl. Bewußtsein." Die Trad. ist der Gesammtgeist der kirchl. Gemeinsch., der lebendige Faden der die Gegenwart mit der Vergangenh. verknüpft; v. dieser Trad. im subj. Sinn ist zu unterscheiden die Trad. im obj. Sinn d. i. „der in äußerl. histor. Zeugnissen vorliegende Gesammtglaube der Kirche durch alle Jahrh. hindurch: in diesem Sinne wird gewöhnl. die Trad. die Norm, die Richtschnur der Schrifterklärung, die Glaubensregel genannt" (vgl. Einh. der K. S. 38. Symb. S. 358 ff. 378 ff.). Aber so wenig auch die Kirche ohne Trad. d. h. ohne Gesch. sein kann, so ist doch in der röm. Kirche der Widerspruch der Trad. d. h. des geschichtl. Gewordenen mit der Schrift, deren norm. Autor. man doch anzuerkennen nicht umhin konnte, unleugbar. Infolge einer falschen Trad. eben zählte das Trid. die apokryph. BB. des A. T. zu den kanon. Zugl. wurde die norm. Autor. der Schrift dadurch gebrochen, daß die Auslegung ders. von der Trad. abhängig gemacht (sess. IV. decr. de edit. et usu ss. ll.: synodus — decernit, ut nemo — s. scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet s. mater ecclesia, cuius est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum scr., aut contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturam interpretari audeat), die mangelhafte Vulgata für den authent. Text erklärt (l. c.: ut haec

ipsa vetus et vulgata editio — pro authentica habeatur) u. die Bibel selbst der Gemeinde möglichst entzogen ist (das Conc. Tarracon. 1234 verordnet die Verbrennung der Volksbibeln; Pius IV. 1564 machte das Lesen ders. von der Erlaubniß des Beichtvaters u. s. w. abhängig).

4) **Die protest. Kirche** weist in theoret. Uebereinstimmung mit der vorref. Kirche, aber mit einer Entschiedenheit der prakt. Geltendmachung wie keine frühere Zeit der Schrift, als dem authent. und unverfälschten Wort Gottes, die alleinige norm. Autor. gegenüber allen Erzeugnissen der kirchl. Entwicklung, auf dem Gebiet der Lehre so gut wie des Lebens, zu. Dieser Grundsatz wird in den Bekenntnissen durchweg thatsächlich gehandhabt, in den Schmalk. Art. u. bes. C. F. ausdrücklich gelehrt. A. S. p. 308: ex patrum verbis et factis non sunt extrahendi articuli fidei. Regulam aliam habemus, ut verbum dei condat articulos fidei, praeterea nemo, ne angelus quidem. F. C. de compend. doctr. forma p. 570: credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. T. Reliqua vero patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda. S. D. p. 632. Ueber die Bekenntnisse als Zeugnisse ihrer Zeit Ep. p. 572. S. D. p. 629. 633. Soweit die Tradit. sich mit der Schrift vertrage, wurde sie ausdrücklich anerkannt im Sinne der Wahrung der histor. Kontinuität. Vgl. die Berufung der Aug. auf die eccl. cath., ja auf die eccl. rom. (p. 19, 1. 20, 1. 45, 5); u. ähnlich oftmals in d. Apol. z. B. p. 59, 50. 129, 204 (nihil novi). Ebenso hins. der kirchl. Gebräuche p. 23, 2. 214, 51 u. ö.; während die reform. Kirche sich negativer zur Trad. stellte u. weniger histor. Sinn zeigte. Die Inspir. wurde dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, ohne eine Theorie darüber aufzustellen. Luther[1] verbindet mit der stärksten Betonung der Schrift als Wort Gottes zugleich eine lebendige Anschauung von ihrer menschl. Entstehung: „Haben ohne Zweifel die Propheten im Mose, u. die letzten Proph. in den ersten studirt u. ihre guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten treuen Lehrern u. Forschern in der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh u. Stoppel, u. nicht lauter Silber, Gold u. Edelgesteine bauten, so bleibet doch der Grund da, das andre verzehrt das Feuer" (Vorr. zu Linkens Annott. über Moses). Mehr gehen die reform. Bekenntnisse auf die Frage von d. Inspir. ein: C. Helv. II. c. 1. C. Belg. c. 3, am stärksten Form. cons. Helv. c. 1: hebraicus V. T. codex, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος. Im Kanon des N. T. machte Luther Unterschiede der Geltung; je nachdem die BB. „Christum treiben oder nicht. Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostol., wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät" (Vorr. zu d. Ep. St. Jak.). Darnach setzte er das Johannesevangelium, als „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium", über die drei andern Evang. u. ebenso die Epp.

1) Vgl. Romberg, Die Lehre Luthers v. d. h. Schr. Wittb. 1868. Köstlin II, 252 ff. 276 ff.

Pauli u. Petri „sonderlich die zu den Röm., Gal., Eph. u. 1 Petri." „Darum ist St. Jak. Ep. eine recht stroherne Ep. gegen sie, denn sie doch keine evangel. Art an ihr hat" (Vorr. z. N. T. 1524). Ebenso hatte er Bedenken gegen den Hebräerbrief u. stellte, wenigstens früher, die Offb. Joh. geringer. Daher die vom griech. N. T. abweichende Ordnung der BB. in s. Uebers. des N. T. Aber in die Bekenntnisse ist nichts davon übergegangen und die Dogmatik hat es allmählich aufgegeben (vgl. §. 14, 3).

5) **Die Lehre der Dogmatiker.** Erst allm. — bes. im Gegensatz zu den Röm., Socin. u. Armin. — wurde die Lehre von der heil. Schrift u. speziell v. der Inspir. von den DD. genauer ausgebildet. Gerh. ließ 1625 seinen loci eine exegesis uberior loci de scr. s. nachfolgen. Aber erst die antisynkret. DD. haben dieser Lehre ihre volle Ausbildung gegeben. Wie der Romanismus sich auf die Autor. der Kirche stützt u., indem er die Irrthumslosigkeit dieser inspir. Trägerin der Wahrh. beweist, damit auch die Wahrh. selbst bewiesen zu haben glaubt, so stützten sich die prot. DD. auf die Autor. der inspir. u. irrthumslosen Schr. Denn die Schrift ist die Offenbarung Gottes, und darum die höchste Autor. für die Erkenntniß u. Gewißheit der seligmachenden Wahrh.: theol. christ. nititur principio cognoscendi certissimo, nempe revelatione divina, et quidem, pro hodierno ecclesiae statu revelatione div. mediata, scriptis prophetarum et app. comprehensa. Unde principium theologiae complexum absolute primum est: quidquid deus revelavit, infallibiliter certum est. Principium eiusdem secundum quid et pro tempore praesenti primum est: quidquid s. scr. docet, infallibiliter certum est (Holl.). Diese Gleichstellung von Offenb. u. Schrift bildet die Grundlage der dogm. Argumentationen, wobei die Offb. nicht im Sinn der geschichtl. Manifest. sondern der Mittheilung der zur Seligkeit nothw. Lehre gefaßt wird. Darnach bestimmt sich der Begriff der heiligen Schrift: s. scr. est verbum dei a proph. et app. ex inspiratione div. literis consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem. Die heil. Schrift ist also ident. mit dem Worte Gottes als Gnadenmittel: s. scr. accurate loquendo est verbum dei, idque vivum et efficax ad producendum effectus spirituales (im Gegens. zu den Quäkern u. Myst. wie Weigel, welche die Schr. nur als todten Buchst. ansahen). Wort Gottes aber bezeichnet hier sententiam dei sive conceptum mentis div. de salute hominum u. s. w. Daß aber die Schrift die göttl. Offenb. sei, wird bewiesen aus dem gottgewirkten Ursprung der Schr., denn die causa principalis oder der autor primarius der Schrift ist der dreieinige Gott (der V. nach Hebr. 1, 12, der S. nach Joh. 1, 18, der h. G. nach 2 Petr. 1, 21 u. 1 Kor. 2, 12 f.); während v. d. menschl. Verff. der einzelnen BB. gilt: causa efficiens minus principalis atque ministerialis (s. amanuenses quorum ministerio sp. scts usus est in consignandis s. literis) fuerunt sancti dei homines (prophetae et apostoli) qui sp. sancto inspirante manum calamo admoverunt (Holl.). Noch schärfer Qu. I, p. 55: uti autem os dei fuerunt in loquendo s. praedicando prophetae et app., ita quoque manus fuerunt et calami sp. scti in scribendo. Unde etiam dei amanuenses, Christi manus, et sp. sancti tabelliones s. notarii et actua-

rii dicuntur. — Solus ergo deus, si accurate loqui velimus, s. scripturae autor dicendus est, prophetae vero et app. autores dici non possunt, nisi per quandam catachresin, utpote qui potius dei autoris calami et sp. scti verbum dictantis et inspirantis notarii et amanuenses fuerunt. — Demnach erstreckt sich die Inspir. auf Alles u. Jegliches in der Schr. Hinc invicte concludimus, omnem et totam scripturam s., nulla eius vel minima parte excepta, esse θεόπνευστον. Si enim aliqua saltem scripturae s. particula ex humana — notitia fuisset depromta —, non omnis scriptura dici posset — divinitus inspirata (Qu. I, 69). Zur insp. gehört also

1. der impulsus ad scribendum oder das mandatum div., von dessen ausdrücklichen Erwähnungen (Ex. 17, 14. Deut. 31, 19. Jes. 8, 1. Jer. 36, 2. Hab. 2, 2. Apok. 1, 11 u. s. w.) wir auf seine Existenz auch in denj. Fällen schließen, wo er nicht erwähnt wird. Die Röm. leugnen dieß mand. div. u. lehren daß die Evv. u. App. geschrieben: ex occasione quadam accidentaria aliunde oblata aut necessitate coactos (Qu.). Wogegen schon Gerh.: occasiones scribendi apostolis exterius oblatae non tollunt internum scribendi mandatum, sed illud potius stabiliunt, cum mirabili divinae providentiae dispositione occasiones illae apostolis oblatae fuerint, et ad eas interior sp. scti impulsus postea accesserit, quo permoti manum scriptioni adhibuerunt.

2. Die suggestio rerum. Qu. I, 67 sq.: omnes et singulae res quae in s. scr. continentur, sive illae fuerint s. scriptoribus naturaliter prorsus incognitae, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles sed etiam actu ipso notae, vel aliunde, vel per experientiam et sensuum ministerium, non solum per assistentiam et directionem div. infallibilem literis consignatae sunt, sed singulari sp. scti suggestioni, inspirationi et dictamini acceptae ferendae sunt. Omnia enim, quae scribenda erant, a sp. scto s. scriptoribus in actu illo scribendi suggesta et intellectui eorum quasi in calamum dictitata sunt, ut his, non aliis circumstantiis, hoc et non alio modo aut ordine scriberentur. Hierin liegt auch der Unterschied der inspir. von der revel.; denn diese bezieht sich nur auf Unbekanntes, jene dagg. auf Bekanntes so gut wie Unbek. Diese sugg. rerum ist demnach auch nicht bloß eine assistentia et directio div., welche vor Irrthum bewahrte, sond. e. eigentliche inspir. et dictamen. Auch beschränkt sie sich nicht bloß auf die Hauptsachen u. den religiös. Inhalt der Schr., während bei den geringfügigen Nebensachen bloß e. Leitung u. Bewahrung stattgefunden habe, wie z. B. die Röm. (Bellarm.) lehren und auch Calixt (Respons. Mogunt. I. th. 72: script. dicitur div. —, quod praecipua sive quae primario et per se respicit ac intendit scriptura, nempe quae redemtionem et salutem generis humani concernunt, non nisi divinae illi peculiari revelationi debeantur; in ceteris vero, quae aliunde, sive per experientiam, sive per lumen naturae nota, consignandis, div. assistentia et spiritu ita scriptores sint gubernati, ne quidquam scriberent, quod non esset ex re, vero, decoro, congruo). Diese sugg. rer. ist zu denken als e. specialiss. et extraord. concursus, welcher sowohl e. extraord. mentis illuminatio als auch e.

peculiaris afflatus et dictamen in sich schließt, und erstreckt sich auf die ganze Schr.; wo nicht, würde die gesammte Autor. der Schr. vernichtet: si enim unicus scripturae versiculus, cessante immediato sp. scti influxu, conscriptus est, promtum erit satanae, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico excipere, et per consequens omnem scripturae autoritatem elevare (Qu. I, 71). — Zur Inspiration gehört

3. die **suggestio verborum**: non solum res et sententias in scriptura sacra contentas, seu sensum verborum prophetis et apostolis inspiravit sp. scts, quas suo idiomate suisque verbis pro arbitrio vel efferrent vel exornarent, sed etiam ipsamet verba et voces omnes et singulas individualiter sp. scts s. scriptoribus suppeditavit, inspiravit et dictavit (Qu. I, 73) — e. Inspir. welche sich bis auf die hebr. Vokale erstreckte (so die beiden Buxtorfe gegen Leo Capellus, u. die Formula consensus helvetici 1671, aber auch schon Gerh., wegen der absurden Folgerungen des Gegentheils). Die bibl. Schriftsteller gehören demnach in die Klasse derjenigen scriptores, quibus ipsa quoque verba in calamum dictitantur quique nihil praeter externum scribendi seu literas pingendi laborem conferunt (Qu. a. a. O.). Die **Verschiedenh.** des **Stils** erklärt sich aus e. Akkomm. des heil. Geistes: uti in loquendo ita et in scribendo pro sua liberrima voluntate suo cuiusque ingenio et generi dicendi consueto se accommodavit et attemperavit, ut ita velut ex sua cuiusque naturali indole cum sermo tum scriptura eorum flueret (Qu. I, 76). Andere aber leugneten auch diese Akkomm. und erklärten die Verschiedenh. des Stils aus der Beschaffenh. der Materien (so Calov I, c. 4. qu. 5. p. 574). — Doch bezeichnete Muſ. die Inspir. der Worte als eine hypothesis nondum concessa nec satis probata u. lehrte in Bezug hierauf nur e. directio (De Stylo N. T. 1641. §. 36. Aber verleugnet in: Der Jen. Theol. ausführliche Erkl. 1647. S. 31 f.). Noch weiter ging Calixt (vgl. oben). — Aus jener Inspir. folgerte man die **Sprachreinh.** des N. T.s: Stylus N. T. ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est (Qu.) — wenn auch nicht nach dem Urtheil des Unwiedergeb., der den neutest. Stil etwa nach dem des Demosth. u. dgl. mißt, sondern des Christen, der weiß daß der h. Geist sich nach dem bibl. Hebräisch u. s. w. richten wollte (Qu. I, 83). Die gegentheilige Meinung (des Erasm., vieler Calvin. u. auch des Muſ. de Stylo N. T.) folge aus dem Irrth. als ob die pfingstl. Sprachengabe eine vorübergehende gewesen sei, so daß die App. dann mit der gewöhnl. Volkssprache geschrieben hätten: in eum enim finem apostoli dono hoc fuere ornati, ut praedicare possent dei magnalia per universum terrarum orbem (Qu. a. a. O.). Demnach ist die Annahme von Barbarismen „eine nicht geringe Gotteslästerung" (Qu. I, 84). — Noch mehr folgt aus jener Inspir. die **vollständige Irrthumsfreih.** der h. Schr.: s. scr. canonica originalis (im Unterschied v. den Uebersſ.) est infallibilis veritatis omnisque erroris expers, sive quod idem est, in s. scr. nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio, nullus

memoriae lapsus sp. scti amanuensibus in consignandis sacris literis tribui potest aut debet (Qu. I, 77). Auch in unbedeutenden Aeußerlichk. ist kein Gedächtnißirrthum zuzugestehen (Qu. I, 78). Dieß gilt auch von den Handschriften, wenigstens in locis, ubi constans est praecipuorum codicum lectio, nequaquam concedendum, errorem quendam descriptorum culpa esse commissum, vel aliquid a librariis esse falsatum (Qu. I, 79). Dieß gegen Röm., Calvin., Socin., Armin. (Episc., Institt. theol. IV, 1, 4 p. 232: scriptores s. potuisse labi et re ipsa lapsos esse memoria in rebus levibus et nihil ad salutem pertinentibus). Denn der heil. Geist als der Geist der Wahrh. u. Quelle aller Weisheit kann nicht irren u. s. w., auch nicht im Geringsten. Denn sonst wird der ganze Glaube erschüttert: perit fidei nostrae certitudo et infallibilitas. Si enim quaedam in scriptura occurrunt dubia, incerta, erronea, falsa, unde de ceterorum autoritate, certitudine aut veritate constabit? Et nisi de fidei principio infallibiliter certi reddamur, quomodo fidei ὑπόστασις, salutis certitudo et conscientiae tranquillitas demum consistet (Qu. I, 80)? — Darauf beruht nun die Autor. der Schrift. Diese gehört zu den sog. affectiones scr. s.

Affectiones s. proprietates s. scr. potiores sunt: ejus autoritas, perspicuitas, perfectio s. sufficientia, efficacia. 1. Autoritas est a) causativa, qua scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat, b) normativa s. canonica, qua tum scriptura authentica ab aliis scripturis et versionibus, tum verum a falso dignoscitur (Holl.).

a) Die Autoritas causativa beruht auf der Inspir. d. i. der göttl. Urheberschaft. der Schr. Sie wird bewiesen durch κριτήρια externa: Das Alter der Schr., die Wahrheitsliebe der Verff., die Bestätigung der Lehre durch die Wunder, das einstimmige Zeugniß der Kirche über die Göttlichkeit der Schr., die Märtyrer, das Zeugniß der Fremden und Feinde für die Lehre der Schr., die siegreiche Gesch. des Christenth., das Gericht seiner Gegner u. Verfolger. Die κριτήρια interna: dei de se ipso in sacro codice testantis majestas, stili biblici simplicitas et gravitas, mysteriorum divinorum quae scriptura pandit sublimitas, omnium assertionum biblicarum veritas, praeceptorum sanctitas, s. scripturae ad salutem sufficientia (Holl.). Aber diese Zeugnisse, zumal die ersteren, erzeugen nur fides humana d. h. bloße Wahrscheinlichk., nicht fides div. Diese ruht schließlich auf dem testim. sp. scti internum i. e. actus supernaturalis sp. scti, per verbum dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua div., scripturae s. communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat (Holl.). Das ist also e. Schluß v. der Wirkung auf den Ursprung, nämlich auf die Göttlichk. desselben (st., wie es richtiger wäre, zunächst auf die Göttlichk. des Inhalts). Demnach hängt d. Autor. der Schr. nicht v. d. Zeugniß der Kirche ab, wie die Röm. lehren (omnem scripturae autoritatem ab eccl. dependere) u. annähernd auch die Helmst. Auf dem Zeugniß der Kirche ruht zwar die histor. Kenntniß v. Verf. eines bibl. Buchs;

aber für die von dieser histor. Frage unabhängige Glaubensgewißh., daß e. Schr. kanon. od. Wort Gottes sei, reicht das Zeugniß der Kirche nicht aus, sondern ist das innere Zeugniß des h. Geistes erforderlich (Qu. I, 94. 97). Die Kirche bezeugt u. vermittelt die Schr. nur ministerialiter; ihre Stellung zur Schr. ist ähnl. wie die des samarit. Weibes zu Christo Joh. 4,29. 39. 42. Die Schr. muß im letzten Grunde sich selbst bezeugen. — Der Schriftbeweis für das test. sp. s.: 1 Joh. 5,6. 1 Theff. 1,5. 6. 2,13. Gegen den Vorwurf des Zirkelbeweises: Holl.: si quaeram, unde scis, scripturam esse divinam? respondent Lutherani: quia sp. s. in unoquoque per scripturam hoc testatur et obsignat. Si autem quaeram: unde probas, spiritum illum esse divinum? respondent iidem, quia scriptura testatur, illum esse divinum et obsignationem illius esse infallibilem. Disting. inter circulum sophisticum et regressum demonstrativum. In circulo sophist. probatur ignotum per aeque ignotum; in regressu demonstrativo a cognitione confusa ad distinctam procedimus. Nempe scripturae dignitas div. probatur per effectum supernaturalem sp. scti, per scripturam efficaciter operantis etc. Si autem quaeras: estne ille spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, spiritum interius testantem de divina scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum. (Der letzte Beweis der Wahrh. ist ihr Selbstbeweis; aber in diesem beweist sich zunächst nur die Sache selbst, welche den Inhalt der Schr. bildet, aber nicht ihr Ursprung.)

Auf dieser autor. caus. ruht b) die autor. normat. et judicialis s. canon.: eminentissima scripturae dignitas, qua illa — infallibilis et adaequata norma est, ad quam omnia, homini aeternam salutem adepturo credenda et agenda, sunt exigenda, omnes controversiae fidei dirimendae et omnia alia scripta dijudicanda (Holl.). Das munus der Schr. ist demnach e. directiv. u. e. correctiv. Die Schr. ist judex controversiarum, als die Stimme des h. Geistes selbst. Die Kirche ist nur judex inferior et ministerialis, und zwar zunächst durch das minister. eccl., sof. das kirchl. Lehramt die Schr. auszulegen hat; aber auch jeder Gläubige hat nach dem Maß der göttl. Gabe das Recht, zwar nicht über jede Streitfrage, aber über die Heilswahrheiten zu urtheilen; nur daß die publica decisio controversiarum den Lehrern der Kirche zusteht. Aber man muß das Urtheil der Schrift auch erkennen und anerkennen wollen, so daß, wenn es nicht zu einer schriftgemäßen Feststellung der Wahrheit kommt, die Schuld nicht auf Seiten der Schrift sondern der Menschen liegt. Deßhalb ist der römische Satz von der Nothwendigk. eines bestimmten, sichtb. Richters über alle in der Kirche entstehenden Streitigkeiten zu verwerfen, u. weder der röm. Bischof, noch die VV., noch die Concil. als e. solcher Richter anzuerkennen (Qu. I, 158 f.). (Die Jesuiten auf dem Regsb. Colloqu.: judex generalis, legitimus et ordinarius omnium controversiarum, quaecunque possunt oriri in negotio religionis, est pontifex rom., sive solus definiat aliquid, sive definiat cum concilio generali. Iste judex semper est infallibilis, quando ex cathedra definit, ut pontifex, nulli errori obnoxius.) Ebensowenig aber ist die Vernunft u. dgl. als ein solcher anzuerkennen: nec rationi humanae judicium de mysteriis ac

controversiis fidei committendum, nec interno instinctui aut spiritui privato (Qu. I, 167). — Diese Autor. nun aber kommt nur den kanon. Büchern zu (hierüber vgl. 4) die prot. K. u. §. 14, 3). Dieser Kanon ist vollständig: canon bibl. adeo integer et illaesus in hunc usque diem persistit, ut ne unicus quidem liber in usum normalem fidei et morum divinitus destinatus et ab eccl. primitiva receptus perierit (Holl.); wenn auch heil. u. göttl. BB. verloren gegangen sind, so doch keine kanon. (Qu. I, 187). Und der Text ist rein erhalten: advigilante provida dei cura canon biblicus in verbis omnibus et singulis adeo illibatus et purus conservatus est, ut neque Judaeorum malitia textus hebraicus V. T. sit depravatus, neque textus graecus N. T. haereticorum perfidia falsatus, neque descriptorum incuria aut inscitia textus originalis in omnibus exemplis corruptus sit (Holl.). Puncta vocalia in codice biblico V. T. consonantibus hebraicis sunt coaeva, Matth. 5, 18 (Holl. — Alle diese Sätze sind log. richtige Folgerungen aus den Vordersätzen; kamen aber je länger je mehr mit dem geschichtl. Thatbestand der Schr. in Konflikt). — Ueber die Stellung unsrer Kirche zur Tradit. vgl. Holl.: neque enim improbamus omnes ecclesiae traditt. rituales, modo observetur regula theologica observata a Chemn. in Ex. conc. Trid.: „ceremoniae in eccl. sint genere indifferentes, numero paucae, sint piae et utiles ad aedificationem, ordinem et decorum; habeant extra casum scandali liberas observationes," ut pro ratione aedificationis temporis, loci et personarum institui, mutari et abrogari possint. Admittimus tradit. historicam de canone scripturae, ut argumentum non infallibile sed probabile. Tradd. exegeticas grata mente recipimus, si nempe interpretatio patrum a scripturae phrasi, verborum proprietate, contextu et analogia fidei non discrepet. Trad. testificatoriam magni facimus et fatemur cum Chemn. nos ab illis dissentire, qui fingunt opiniones, quae nulla habent testimonia ullius temporis in eccl. Sentimus etiam nullum dogma in eccl. novum et cum tota antiquitate pugnans recipiendum. Nur die dogm. Trad. im eigentl. Sinn, als eine trad. constitutiva, wird verworfen.

Die 2. Eigenschaft der Schr. ist die perspicuitas: s. scr. dogmata fidei morumque praecepta, cognitu factuque hominibus aeternam salutem adepturis necessaria, modo luculento verbisque adeo perspicuis proponit, ut ab homine docili, attento, praeconceptis opinionibus vacuo, et idiomatis quo scripturam legit gnaro facile intelligi queat (Holl.). Die Deutlichkeit der Schr. gilt nicht ratione rerum — denn das sind Mysterien — sed verborum. Die Deutlichk. ist gradualis d. h. die einen Stellen sind mehr, die andern minder deutlich; aber das zur Seligk. Nothwendige ist hinreichend deutlich. Die Deutlichk. ist non absoluta, sed ordinata, d. h. an relig. (Gebet), sittl. (Unvoreingenommenh. u. ähnl.) u. wissenschaftl. (Sprachkenntniß) Bedingungen geknüpft. Hinsichtl. der Auslegung ist zu merken: jeder Lehrsatz hat seine sedes, wo er mit deutlichen Worten gelehrt ist (Qu. I, 118). Aus diesen hellen Stellen müssen die dunkeln erklärt werden: atque ita plerisque difficilibus scripturae locis lux affertur ab aliis apertioribus (l. c.). Denn der Schrift eignet die facultas se ipsam inter-

pretandi, die Schr. ist sui ipsius legitimus interpres. Aus den hellen Stellen ergibt sich dann die regula fidei, nach deren Analogie die Schr. auszulegen ist: ex perspicuis illis scripturae locis colligitur reg. fidei, quae est summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis scripturae locis collecta (Gerh. I, 53). Omnis scripturae interpretatio debet esse fidei analoga, Röm. 12, 6. — Articc. fidei, quorum cognitio omnibus ad salutem necessaria est, verbis claris et perspicuis in scr. traduntur, quorum summa in symb. apost., quod patres regulam fid. saepius vocant, breviter repetitur. Contra hanc fidei reg. nihil quidquam in scripturae interpretatione proferendum (Gerh. II, 424. Die prakt. Folge dieses Grundsatzes war, daß die Schr. nach den Sätzen der Bekenntnißschriften od. der kirchl. Dogm. ausgelegt, st. v. der centralen dem Christen unm. gewissen Grundwahrh. aus verstanden wurde). Hiermit hängt der Satz zus. daß jede Stelle nur einen Sinn hat, den sensus literalis (das Prinzip aller gesunden Exegese): die Allegorien u. s. w. sind dann nur verschiedene accommodationes, Anwendungen u. s. w. des Wortsinns; dieser sensus mysticus (eingetheilt in sens. alleg., typ. u. parabol.) kann allerdings v. Gott selbst beabsichtigt sein. — Diese Lehre v. der perspic. s. scr. steht im Gegensatz zur röm. Behauptung v. d. Dunkelh. u. Vieldeutigk. der Schr., weßhalb die Auslegungsnorm der VV., der Trad., des röm. Stuhls nöthig sei. Die Röm. beriefen sich bes. auf Ap.-G. 8, 31 — aber hier war die Sache selbst d. h. J. Ch. dem Kämmerer noch dunkel —; oder auf die verschiednen Deutungen der Einsetzungsworte des heil. Abendm. — aber hier liegt die Schuld nicht an den Worten; auch das Deutlichste kann verkehrt werden —; auf 2 Petr. 3, 16 — aber das gilt den Sachen selbst —; auf die Nothwendigkeit der Auslegungen u. Kommentare — aber diese sind nicht schlechterdings nöthig für das nothw. Heilsverständniß der Schr., und haben selbst die Deutlichk. d. h. die Möglichk. sie zu verstehen zur Voraussetzung —.

3. Die **perfectio s. suffic.**: s. scr. perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christ. atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria (Qu. I, 102). Nicht in Bezug auf alles Göttl. u. Uebernatürl. sondern nur in Bezug auf das zum Heil Nothw. wird v. der Schr. die Vollständigk. ausgesagt. Und nicht bloß implic., veluti in radice, in semine u. s. w. ist die Schr. vollständig, wie die Röm. lehren, so daß man sich dann zur Kirche zu wenden hätte — da wäre es genug gewesen, wenn in der Schr. nur stünde: audite ecclesiam od. vielm. audite pontif. rom., während es vielm. heißt: hunc audite Matth. 17, 5 —, wie denn deßhalb z. B. die Jesuiten auf dem Regsb. Colloqu. behaupteten: ex sola script. nullam unquam haeresin, nullum errorem aut potuisse aut etiamnum posse sufficienter refutari sine praesupposita infallibili autoritate ecclesiae. Aber auch die Helmst. wollten mit der Schr. den consensus patrum u. das Zeugniß der Kirche verbunden wissen, um den Häret. den Mund zu stopfen (vgl. Qu. I, 104). Vielmehr ist alles zum Heil Nothw. in der Schr. selbst vollst. enthalten, entweder *κατὰ ῥητόν* od. *κατὰ διάνοιαν* seu secundum rem et sententiam. Die Röm. führen eine Reihe v. Dogmen an, die zum Heil nothw. seien, aber nur aus der Tradit. stammen, wie: Anrufg. der Heil., Fasten, Gebete für die Verstorb., Gelübde, freiwill. Ehelosigk.,

Fegefeuer, Sakr. der Firmung u. letzten Oelung, Meßopfer, Priestercölibat u. dgl. Aber es ist Unsinn, dieß in Joh. 16, 12 finden zu wollen (Qu. I, 110). Allerdings sind die kirchl. Ordnungen u. dgl. zum großen Theil nicht in der Schr. enthalten, sond. nur aus der Trad. zu begründen, aber diese sind auch nicht zum Heil nothw. — 4. Die efficacia ist e. Eigensch. der Schr. sof. sie Gnadenmittel ist. Vgl. dah. §. 71. Uebrigens ist es in dieser ganzen Ausführung e. Mangel d. alten Dogm., daß sie nicht genugsam zw. d. Nothwendigk. u. Bedeutung d. Schr. für d. K. u. d. für den Einzelnen unterscheidet, welchem die Schr. erst durch d. K. vermittelt ist. —

6) **Die neuere Entwicklung der Lehre von der Schrift** ist eine Auflösung der altdogm. Lehre, welche in dieser Form allerdings nicht haltbar war, ohne daß dieser Prozeß der Auflösung bereits zu e. Abschluß u. gemeins. Resultat gekommen wäre. 1. Die Tradition betonte Calixt in iren. Absicht, um am consensus patrum quinquesecularis, als dem princ. subordinatum der Dogm., e. Unionsgrundlage für d. protestant. u. röm. Kirche zu gewinnen (vgl. Walch, Relig. Streitigk. d. luth. Kirche. 2. Aufl. I, 435 ff. Calixt in d. Einltg. s. Ausg. des Commonit. 1629. 55. Resp. Mogunt. opp. 1644); aber bei dem 6. Jahrh. stehen zu bleiben war willkürl., u. in den ersten 5 Jahrh. bereits die Anfänge der röm. Kirche u. Lehre zu verkennen war ungeschichtl. (vgl. Gaß 2, 106 ff. Holtzmann S. 366 ff.). Als durch die Kritik bes. der Evv. die Schr. unsicher zu werden schien, betonte Lessing wieder die reg. fid., als welche der Kirche u. Schr. vorangehe (vgl. WW. v. Lachm. Bd. XI), wobei er aber die Nothwendigk. der Schr. u. ihres Zeugnisses für das Thatsächl. im Christenth. verkannte. Aehnl. Delbrück, Phil. Melanchth. d. Glaubenslehrer, e. Streitschr. Bonn 1826, wogegen Sack, Nitzsch u. Lücke, Ueber d. Ansehn der h. Schr. u. ihr Verhältniß zur Glbsregel in der protest. u. in d. alten Kirche. Bonn 1827. In Delbrücks Sinn auch Daniel, theol. Controv. Halle 1843. Dieß ist die puseyitische Richtung (Newmans Kanon: „Die Trad. lehrt, die Schr. beweist" Lectures p. 335). Die prot. Anerk. der Trad. ist die Anerk. des Rechts der Gesch. u. d. Nothwendigk. der geschichtl. Kontinuität für alle lehrgestaltende Thätigk.; aber die Schr. als die orig. Urkunde der Offb. selbst ist nicht bloß die ausschl. Norm, sondern auch die letzte Quelle aller dogm. Erkenntniß der Heilswahrh. in d. Kirche, so daß der Schriftbeweis den Schriftgrund der Dogmen nachzuweisen hat.

2. Bedeutsamer ist die Gesch. welche die Lehre v. der Inspiration erfahren hat. Schon Calixt hatte die Inspir. auf den wesentl. u. beabsichtigten Gehalt der Schr., die Heilswahrh., beschränkt (vgl. ob. 5, 2 sugg. rer.). Pfaff in seinen Institt. lehrt nur für Glbswahrh. e. suggestio, für d. Geschichtl. nur e. directio, u. läßt b. den zufälligen Aeußerlichkeiten auch diese wegfallen. Die Armin. erklären die Inspir. bei dem Geschichtl., als d. Schriftstellern bekannt, für unnöthig (Hugo Grot.: a sp. scto dictari historias nihil fuit opus, satis fuit scriptorem memoria valere, aut diligentia in describendis veterum commentariis). Die bibl. Schule Bengels aber machte die Idee der Gesch. der Heilsoffb. geltend. Im weiteren Verlauf erschütterte Semler die Sicherh. des Kanon, indem er s. menschl. Entstehungsweise nachwies (V. freier Unters. des Kan. 1771—75. 4 Bde.), u.

Töllner die der Inspir. indem er sie auf e. allgem. göttl. Beistand reduzirte (Die göttl. Eingebg. der Schr. 1772.). Die bibl. Philologie (Ernesti) wies das Zeitgeschichtl. u. Indiv. der Sprache u. des Stils nach. Und an die Stelle des test. sp. scti traten immer mehr die menschl. Glaubens- u. Beweisgründe, welche auf die Verlässigk. u. s. w. der doch vielfach unbekannten Verff. rekurriren. Michaelis Dogm. S. 92: „Ich muß aufrichtig gestehn, daß so fest ich v. d. Wahrh. der Offb. überzeugt bin, ich in meinem Leben niemals e. solches Zeugniß des h. Geistes vernommen habe, auch in der Bibel kein Wort davon finde, denn Joh. 7, 17. 1 Joh. 5, 6 beweisen nichts." Reinh. p. 69: animi certa persuasio, ex usu legitimo ll. ss. orta, eorum doctrinam ad instituendum, corrigendum et tranquillandum animum esse maxime idoneam. — Das Dogma v. d. Inspir. löste sich unter den Händen der neueren Exeg. u. Krit. immer mehr auf. Neben der früher verkannten u. nun geltend gemachten menschl. Seite der Schr. schwand immermehr die göttl. Zwar suchen Theologen wie Gaussen (Sur la théopneustie. 2. Aufl. 1842) u. Stier (vgl. Reden der App. 2. Aufl. 1861. Vorr.) die alte Theorie im Ganzen zu vertreten, obgl. auch Stier „auf die abs. Irrthumslosigk. d. Schr. verzichtet," wenn auch nur in den für das Heil indiffer. Dingen; aber im Ganzen sucht die gläubige Theol. (im Wesentl. an Schleierm. sich anschließend, welcher die Inspir. nicht sowohl als vorübergehenden Zustand, denn vielm. als persönl. Eigenschaft der App., „durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerg. an den ganzen Christus" faßt II, §. 129) noch e. Formel zu finden, in welcher sie den „gottmenschl." Char. der Schr. auszusprechen vermöge. Auch Phil. spricht von „organ. Einigung des Gottes- u. Menschengeistes" in der Inspir., behauptet zwar „Wort-" aber nicht „Wörterinspirat." u. gesteht „die Möglichk. untergeordneter Differenzen" zu; u. auch Dieckhoff gibt die altdogm. Vertheidigung der Irrthumslosigk. der h. Schr. auf (Kirchl. Ztschr. 1858, 757). Tholuck u. Rothe haben die Unhaltbark. der alten Lehre nachgewiesen; u. Kahnis hat sich daran angeschlossen: „Der Grundfehler der alten Theorie liegt darin, daß die Inspir. die Offb. absorbirt. Nicht die Bundesoffb. selbst, sond. nur die inspir. Urkunde ders. ist ja die Schr." (I, 667). „Die Bundesoffb. hat sich in ihren proph. u. apost. Mittlern u. Trägern in dems. Geist, in welchem sie sich mündlich ausgesprochen hat, schriftlich niedergelegt: dieß ist Inspir." (664). „Die h. Schr. ist die v. Männern der Offb. geschriebene, im Wesentl. authent., glaubwürdige u. übereinstimmende Urkunde der Heilsoffb." (Zeugniß S. 126). — Es ist auszugehn v. d. Nothwendigk. u. Bedeutung des Ganzen der Schr. für die Kirche u. v. da aus sowohl die Gewißh. abzuleiten, welche zunächst die Kirche als Ganzes von dem Ganzen der Schr. u. ihren einzelnen Theilen hat, sof. sie integrirende Theile dieses Ganzen sind, als auch auf die Gotteswirkung ihrer Entstehung zu schließen, so daß das Einzelne in der Schr. immer in Beziehung zum Ganzen gefaßt, der psychol. Zustand aber als der der Einheit v. Receptiv. u. Spontan. begriffen wird. Die Schr. ist das normirende Wort Gottes (für die Kirche) u. enthält das seligmachende Wort Gottes (für die Einzelnen). Vergl. Hofm., Schriftbew. II, 2, 98—109. Luthardt, Sendschr. an Hofm. Zeitschr. f. Protest. 1859, 4. Ders., Zur Lehre von der h. Schr. Ebendas. 1862, 3. Thomas. III, 1, 436—453.

§. 70. Die Gnadenmittel.

Für die Erfüllung ihres Berufs im Dienste Jesu Christi bedarf die Kirche äußerer Mittel (Wort und Sakrament), durch welche der heilige Geist den Menschen das Heil wirksam nahe bringt und aneignet.

1. **Die Schrift** enthält keine Lehre v. den Gnadenmitteln überh. sond. nur v. den wirklichen: Wort u. Sakr. Aber alle wesentl. hiehergehörigen Momente sind bereits Ap.-G. 2 enthalten. Hier erscheint die Kirche d. h. die Gemeinde Chr. als das handelnde Organ Chr. u. des h. Geistes, welches durch den Dienst der berufenen Amtsträger durch Wort u. Taufe in die Gemeinsch. ihres Heils aufnimmt u. ihr neues Leben in mannigf. Bethätigungen vollzieht, die sich um Wort u. Abendmahl herumlegen.

2. **Die Kirchenlehre**, spez. der luth. Kirche, betont vor Allem die Nothwdgk. einer äußeren Vermittlung der Heilsgnade gegenüber der Geisterei, andrers. die Nothwendigk. des Glaubens, der sich auf das göttl. Zeugniß in den Gnadenm. gründet, gegenüber dem röm. opus oper. Luther: deus non dat interna, nisi per externa, sp. sctm non mittit absque verbo (16, 57. 29, 208). Sie sind „die Leiter" auf der die Gnade zu uns herabsteigt, „der Steg u. die Brücke darch sie zu uns kommt," die „Kleider" in die sie sich hüllt u. s. w., in ihnen ist Chr. selbst gegenwärtig: „Chr. selbst ist der Prediger u. Täufer (vgl. Thomas. III, 1, 397 ff.); so bes. gegen Karlst. u. Zwingli, während er gegen die röm. Kirche, bes. früher, den Glauben betonte u. im Zusammenh. hiemit das Wort zum Gemeinbegr. auch der Sakr. machte. — So dann auch die Bekenntnisse. Aug. 5: per verb. et sacr. tanquam per instrumenta donatur sp. scts. Art. Smalc. III, VIII, 3. p. 331 sq.: constanter tenendum est, deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversum enthusiastas i. e. spiritus qui jactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere etc. Quid quod etiam papatus simpliciter est merus enthusiasmus etc. Hoc in universum antiquus est Satanas et serpens qui etiam Adamum et Evam in enthusiasmum conjiciebat et ab externo verbo — abducebat. F. C. VI, 76 p. 818: pater neminem trahere vult absque mediis, sed utitur tanquam ordinariis mediis et instrumentis verbo suo et sacramentis. Daran also muß man sich halten u. nicht an das eigene unsichere u. trügliche Gefühl u. s. w. p. 672: de praesentia, operatione et donis sp. scti non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) judicari debet aut potest etc. Hins. der Nothwendigkeit des Glaubens: Aug. 13: damnant illos qui docent quod sacr. ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum quae credat remitti peccata. Apol. p. 71. 252. — Ebenso die Dogmat. Holl.: media salutis sunt media divinitus ordinata, per quae deus acquisitam a mediatore Chr. salutem omnibus hominibus ex gratia offert, veramque fidem donat et conservat etc. Verb. dei et sacr. sunt media salutis exhibitiva (wovon man dann das med. sal. receptivum unterschied, nämlich die fides). —

Dagegen sieht die ref. Kirche, um das unbedingte Majestätsrecht Gottes zu wahren, das Verhältniß der Gnadenmittel zur göttl. Wirksamk. äußerlicher an, z. B. Cons. Tigur. 12 (Collectio ed. Niemeyer p. 194): pro ruditatis nostrae captu ea (sacr.) tanquam adminicula sic adhibet, ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum. 16: docemus, deum non promiscue vim suam exercere in omnibus qui sacramenta recipiunt, sed tantum in electis —; arcana sp. sui virtute efficit, ut accipiant electi quae offerunt sacramenta. Helv. post 1 (p. 468): deum omnino velle praedicari verbum dei etiam foris. — Agnoscimus interim, deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod eius potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines. 13 (p. 490): illa ipsa evglii praedicatio nuncupatur item ab apostolo spiritus et ministerium spiritus eo quod efficax et viva fiat per fidem in auribus imo cordibus credentium per sp. sctm. illuminantem. — Als der (ration.) Dogm. der Begr. der Gnade abhanden kam (vgl. §. 59), kannte sie auch keine Gnadenmittel im eigentl. Sinne mehr.

§. 71. Das Wort Gottes.

Jul. Müller, Stud. u. Krit. 1856, 1—3. Das Verhältniß der Wirksamkeit des heil. Geistes zum Wort.

Das vorderste Gnadenmittel der Kirche ist das Wort der Verkündigung, welches durch sein Zeugniß von der Sünde (Gesetz) und Gnade (Evangelium) bußfertigen Glaubensgehorsam zu wirken und dem heiligen Geiste hiefür zu dienen in dem Maße geeignet ist, als es wahrer Ausdruck des Heils in Christo, d. h. schriftgemäß ist.

1. **Die Schriftlehre.** Das Wort hat in d. Schr. fundam. Bedeutung. Schon im A. T. ruht aller Fortschritt der Heilsgesch. auf Wort u. Glaube. Und auch im N. T. ist das Wort von Anfang an die Form der Offenb. (vgl. Hebr. 2, 3), u. die heilsgesch. Thatsachen kleiden sich dann in das Wort der apostol. Verkündigung, als das nothw. Mittel des Glaubens (vgl. das Beisp. des Kornel. Ap.-G. 10, 3 ff.; die Bekehrung Pauli ist e. ganz singulärer Fall): Röm. 10, 14. 17 ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς. Dieß bezeichnet deßhalb Jesus als den Beruf der App. (μαρτυρεῖν, κηρύσσειν) u. verheißt hiefür den h. Geist (Matth. 28, 20. 24, 14.) Joh. 14, 26, 15, 26 f. 16, 12 f. — Die Predigt ist die erste Thätigk. der neugegründeten Kirche Ap.-G. 2. Sie ist wichtiger als Taufen 1 Kor. 1, 17. Zwar zunächst durch die amtl. Berufenen geschehend ist ihre Wirksamkeit doch nicht hievon abhängig (vgl. Ap.-G. 8, 4 ff. 11, 19. 18, 26), ebensowenig von der Herzensstellung der Verkündiger (vgl. Phil. 1, 15 ff.), wenn es nur richtige (vgl. Gal. 1, 6 ff. 5, 4) d. h. schriftgem. Verkündigung ist, näml. dem alttestam. Schriftwort (2 Tim. 3, 14 f.) u. den (nunmehr auch in Schrift gefaßten) neutestam. Heilsthats. entsprechende (vgl. den joh. Kanon der christl. Wahrh. 1 Joh. 2, 22. 4, 1 ff. 2 Joh. 7). — Dieß Wort nun — Buße u. Glaube, Gesetz u. Evang., μετάν. κ. πίστ. Ap.-G. 2, 38. 17, 30 f. 20, 21, od. das Kreuz Chr. 1 Kor. 1, 18. 23. 2, 2 — ist e. Wort Chr. selbst Eph. 2, 17, weil in s. Dienste 2 Kor. 5, 20, oder des Geistes Chr. (1 Kor. 2, 10—13) der in d.

Kirche seine Wohnstätte u. an ihr das Organ s. Wirksamk. hat; deßhalb wirkungskräftig Röm. 1, 16. Jak. 1, 18. (wiedergebärend) 1 Petr. 1, 23 (λόγος ζῶν), auch zum Tode 2 Kor. 2, 15 f.

2. **Die Kirchenlehre.** Obgl. die Predigt in der griech. Kirche rhetor. ausgebildet, in d. Kirche des Mittelalters von einzelnen bedeutenden Predigern oft mit großem Erfolg gehandhabt, in der röm. Kirche nach d. Trident. mehr in den Kultus aufgenommen wurde, so tritt sie hier doch entschieden gegen das Sakr. zurück. Dagegen stellte die Reform. das Wort, wie der Schr. so der kirchl. Verkündigung, in den Vordergrund. Vor Allem rühmt es Luther als „eine allm. Kraft, so e. großmächtiges Ding, daß es Alles kann u. vermag —, es richtet alle Dinge aus, es bringt Vergebung der Sünden u. s. w.; es bringt Christum mit sich —, darum wer es fasset u. hält, der fasset u. hält Chr., u. also hat er durchs Wort daß er s. Tod ewiglich los wird" (11, 146); „der heil. Geist führet es selber —, wir reden aber v. d. äußerl. Wort, durch Menschen, als durch dich u. mich, mündl. gepredigt" (W. XVI, 2786; vgl. Thomas. III, 1, 425). Wort u. Geist sind beisammen; es ist „des Geistes Chr. Laut u. Stimme," die „Röhre," durch welche der Geist ins Herz kommt. So denn auch die Bekenntnisse (vgl. §. 70, 2). Dem entspr. ist die Lehre der Dogm. v. der efficacia verbi div., ausgebildet bes. im Gegensatz zu Rathmann in Danzig, der in s. Schr. „Das Gnadenreich" 1621 (vgl. Engelh. in d. Zeitschr. f. hist. Theol. 1854, 1) zw. d. äußerl. Wort (d. Schr.) u. d. innerl. unterschied, jenes einem „Wegweiser" u. dgl. verglich, zu welchem erst im Lesenden u. Hörenden der h. Geist hinzukommen müsse, damit es lebendig u. wirkungskräftig werde. Dem gegenüber lehrten die DD. daß dem Worte, schriftl. u. mündl., an sich die entspr. Kraft zukomme. Verb. dei hic non consideratur ut principium γνώσεως s. cognoscendi, sed ut medium πράξεως s. operandi, cuius interventu homo peccator a deo ad aeternam salutem perducitur (Holl.). Dieß Wort besteht nicht in den äußern Buchstaben u. dgl., sond. im Sinn u. Inhalt: conceptus et sensus divinus literis et syllabis in scriptione et vocibus in praedicatione expressus et exhibitus (Qu.) Diesem Wort nun kommt die affectio (scr. s.) der efficacia zu: habet vim aut potentiam activam, supernaturalem ac vere divinam, ad producendos supernaturales effectus, scil. mentes hominum convertendas, regenerandas et renovandas, ex div. ordinatione sibi, quoad sensum spectatae, intime et indissolubiliter, etiam extra usum, actu primo unitae, quaeque accedente usu lectionis, auditus aut meditationis sese actu secundo exserit, ita ut effectus illi gratiae supernaturales prout a deo, tanquam causa principali, sic ab ipsa scriptura (gilt aber auch v. mündl. Wort), tanquam a causa efficiente instrumentali, simul et junctim uno indiviso influxu efficienter producantur (Bai.). Diese nicht bloß moral. sond. übernatürl. Wirksamk. des Wortes beruht auf der mystica verbi cum sp. scto unio intima et individua (Holl.), denn nur dadurch ist es Wort Gottes oder des heil. Geistes. In diesem Sinne wird gegen Rathm. gesagt, daß es auch extra usum wirksam sei. Seit dem 18. Jahrh. aber (Schubert, Unterr. v. d. Kraft der h. Schr. Helmst. 1753; Spalding, Ueber den Werth d. Gefühle im Christenth. 1761 u. ö. u. s. w.) wurde die Ansicht immer mehr herrschend, daß

die Kraft des Wortes nur e. log.-moral., also in den v. Wort in uns hervorgerufenen Gedanken, Empfindungen u. s. w. begründete sei (vgl. Knapp II, 407. Luthardt, Lehre v. fr. Willen. 357). Aber die Wirksamkeit des Wortes vermittelt sich zwar durch unser persönl. Geistesleben, ruht aber im Geiste Gottes selbst, dessen Wirkung die Erneuerung des Menschen ist. Diese Wirksamk. eignet beiden Theilen des Wortes, Gesetz u. Evang., jedem in s. Weise. —

Lex et evangl. Holl.: Verbum dei dividitur in verbum legis et verb. evglii. Illud excitat contritionem, hoc accendit fidem salvificam ex intentione div. Die röm. Kirche hatte aus dem Evang. e. nova lex gemacht. Dagg. betonte Luther das Evang. u. die Aufhebung des Gesetzes für den Gläubigen (vgl. s. Komm. z. Gal.-Br., bes. zu 3,23.24: Gesetz u. Evang. sind soweit getrennt „wie Himmel u. Erde," der Gläubige „hat mit dem Gesetz schlechterdings nichts mehr zu schaffen" näml. sof. u. soweit er e. Christ ist), zuweilen in mißverständl. extremer Weise (bes. gegenüber den Zwickauer Schwärmern, bis zu dem Worte: „Mose ist allein dem jüd. Volk gegeben u. geht uns Heiden u. Christen nichts an. Wir haben unser Evang. u. das N. T. Wollen sie durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden" 29,150; vgl. Luthardt, Luthers Ethik S.40. — aber nur um die neutest. evang. Freiheit gegen alttest. Gesetzlichk. zu vertheidigen). Dieß übertreibend polemisirte Agricola (vgl. Thomas., Konsequenz des Prinzips S.48ff.) bereits geg. Mel.s Forderung der Buße aus d. Gesetz (Unterr. d. Visitatoren 1527) st. aus d. Glauben u. der Liebe zur Gerechtigk., u. v. Neuem 1537 in den anonymen Propositiones inter fratres: „1. Die Buße soll gelehrt werden nicht aus den 10 Geboten od. einigem Gesetz Mosis, sond. aus dem Leiden u. Sterben des Sohnes Gottes durch das Evang., 2. Das Gesetz soll überh. gar nicht gelehrt werden, weder zum Anfang, Mittel noch Ende der Gerechtigkeit des Menschen;" denn „es gehört nicht auf die Kanzel sondern aufs Rathhaus." Hiegegen veröffentl. Luther s. Disput. wider die Antinomer. Auf Grund ders. F. C. V. de lege et evgl. 3 (p.592): quidquid exstat. in s. literis quod peccata arguit, id revera ad legis concionem pertinet. 4: evgl. vero proprie doctrinam esse censemus, quae doceat quid homo credere debeat — videl. credere, Jesum Chr. omnia pecc. expiasse etc. 5. (p.593): Evang. im weiteren Sinn si vocabulum evglii de tota Chr. doctrina accipiatur — recte dici et doceri, evglm esse concionem de poenit. et remissione peccatorum. 6. aber im eigentl. Sinn ist evgl. non concio poenit., arguens pecc. etc. 7. Damit das Gesetz s. volle Wirkung thue u. nicht Heuchler od. Verzweifelte mache: eam ob causam Christus sumsit sibi legem explicandam spiritualiter. — Et sic demum peccatores, ad legem remissi, vere et recte pecc. sua agnoscunt. Etsi igitur concio illa de passione et morte Christi severitatis et terroris plena est, quae iram dei adversus peccata ostendit, unde demum homines ad legem dei propius adducuntur —, tamen quamdiu nobis Christi passio et mors iram dei ob oculos ponunt et hominem perterrefaciunt, tamdiu — non sunt proprie concio evglii, sed legis et Mosis doctrina, et sunt alienum opus Christi, per quod accedit ad proprium suum opus. Ferner F. C. VI de tertio usu legis: cum constet, legem dei propter tres causas homi-

nibus datam esse, primo ut externa quaedam disciplina conservetur —, secundo ut per legem homines ad agnitionem suorum peccatorum adducantur, tertio ut homines jam renati, quibus tamen omnibus multum adhuc carnis adhaeret, eam ipsam ob causam certam aliquam regulam habeant, ad quam totam suam vitam formare possint et debeant: orta est inter paucos quosdam theologos controversia super tertio usu legis, videlicet an lex etiam renatis inculcanda et eius observatio apud eos urgenda sit an non. Diese Frage wird von der F. C. bejaht 3 (p. 595) f.): propter veterem Adamum, qui adhuc in hominis (renati) intellectu, voluntate et omnibus viribus eius infixus residet, opus est, ut homini lex dei semper praeluceat, ne quid privatae devotionis affectu in negotio religionis confingat et cultus divinos verbo dei non institutos eligat. Item ne vetus Adam pro suo ingenio agat etc. 4 (p. 596): die Werke des Gesetzes heißen so, weil sie v. Gesetz erzwungen sind; 5: die Früchte des Geistes, weil sie v. dem den Gläubigen einwohnenden Geist durch diese gewirkt sind, ita quidem sponte ac libere, quasi nullum praeceptum unquam accepissent. Et hoc modo filii dei in lege vivunt etc. 6: So ist das Gesetz bei Bußfertigen und Unbußfertigen ders. Wille Gottes; der Unterschied liegt in den Menschen.

Die Dogm. pflegen an diesem Orte sehr eingehend die ganze Lehre v. Gesetz zu behandeln. Das Folg. nach Holl. Lex div. est vel univers. et perpetua i. e. immutabilis omnium actuum moralium regula, qua deus omnes homines obligat ad faciendum id quod honestum et justum est etc. (lex moralis), vel particularis et temporaria, quam deus solis dedit Israelitis (cerem. et forens.). Die lex perpetua ist entweb. naturalis, als jussum dei omnium mentibus naturaliter impressum, od. mor. im engern Sinn od. revel. Von d. lex natur. sind nach d. Fall wenigstens quaedam vestigia, universalia principia, übrig geblieben Röm. 2, 15. Aber es ist imperf. u. insufficiens ad salutem. Die lex. mor. im engern Sinn od. revel. ist die Sinait., gegeben zur Sicherung u. Verstärkung der lex natur., und zwar für alle Menschen ohne Ausnahme Röm. 3, 19, nicht bloß für die Isr., d. Gewissen verpflichtend, ad obed. consummatissimam. Est decalogus epitome omnium legum moralium. (Beim Sabbathgebot unterschied man das morale et perpetuum, daß näml. einer v. d. 7 Tagen gottesdienstl. gefeiert werden solle, u. das cerem., was nur die Isr. anging, daß es näml. gerade der 7. Tag sein solle u. daß für ihn in rigoroser Weise äußere Ruhe gefordert war. Die neutest. Verlegung auf den 1. Wochentag fand man in Joh. 20, 19. 26. Ap.-G. 2. Apok. 1, 10. Ap.-G. 20, 7 u. 1 Kor. 16, 2.). Lex mor. Sinait. est perfecta faciendorum et fugiendorum norma, neque eadem a Chr. novis praeceptis aut additamentis aucta, sed tantum uberius declarata et a corruptelis pharisaicis repurgata est. Christus ist nicht ein novus legislator. — Usus legis est quadruplex: polit. (externa discipl.), elencht. (pecc. manifestatio et redargutio), paedag. (compulsus indir. ad Chr. Gal. 3, 23 ff.), didact. (inform. et directio omnium actuum mor. intern. et extern.; perpetua vivendi regula Matth. 5, 17). Auch für die Wiedergeb.: renati non sunt sub maledictione et molesta coactione, sed tamen

sub obligatione legis ad praestandam obed. Demnach ist nicht die Stellung des (moral.) Gesetzes selbst, sondern nur unsere Stellung z. Gesetz eine andere geworden: nur in diesem Sinn kann von e. Aufhebung desselben die Rede sein. — Zwar kann kein Wiedergeb. das Gesetz vollk. erfüllen, aber der vollk. Gehörs. Chr. wird ihnen angerechnet u. der h. Geist theilt Kräfte des neuen Lebens mit, ut deliberato voluntatis proposito legem dei non violent quamdiu in statu regener. permanent. — Die lex cerem. Finis legis cerem. principalis est tum beneficiorum Chr. significatio et adumbratio, tum eorundem per sacramenta et sacrif. applicatio. Finis minus princ. est commonefactio de pecc., εὐταξία in conventibus et actionibus ecclesiast., ecclesiae jud. ab omnium gentium coetibus segregatio. Durch Chr. abrogirt, ist es durch die Zerstörung v. Jerus. völlig aufgehoben. Sacrificia V. T. habuerunt vim expiandi pecc. tam voluntaria quam involunt., non ex se, sed typice et organice (Lev. 17, 11. Hebr. 9, 22. Aber Hebr. 10, 4 kommt hiebei nicht völlig zu s. Rechte). — Finis legis forens. est conserv. disciplinae in societate civ., discretio politiae jud. ab aliorum gentium politiis. — Evang. 1. generaliter: universa doctr. N. T. Mark. 1, 1. 16, 15 (lex et evgl., Buße und Glaube); 2. spec.: doctr. gratiae de gratuita pecc. remiss. (im Gegensatz z. Gesetz); 3. specialiss.: doctr. de Messia jam exhibito (Röm. 1, 1). Verhältniß v. Gesetz u. Evangel.: Lex et evgl. ratione φύσεως toto coelo sunt distincta, ratione πράξεως quovis puncto mathematico conjunctiora: adeoque hic oportet ὀρθοτομεῖν, recte secare verbum veritatis 2 Tim. 2, 15. — Altes u. Neues Testam. Gesetz u. Evgl. sind nicht ident. mit A. u. N. T., aber der geschichtl. Offenb. nach vertheilen sie sich doch im Wesentl. auf dieselben. Begriff v. testam.: dispositio liberrimae voluntatis dei de cultu div. mediisque salutis ac forma regiminis in eccl. (also, genau genommen, nicht ganz ident. mit pactum u. foedus). Die Unterscheidung v. A. u. N. T. ruht auf Jer. 31, 31 ff. Gal. 4. 21 ff.: foedus operum u. foed. gratiae, eines so umfassend seiner Bestimmung nach als das andere.

§. 72. Die Taufe.

Mathies, Baptismatis expositio bibl., histor., dogm. 1831. — Höfling, Das Sacr. der Taufe, dogm., histor., liturg. Erl. 1846—48. 2 Bde. — Steitz in Hrzg. R.-Enc. XV, 428 ff. — Ueber die Kindertaufe: G. Walch, Historia paedobaptismi IV priorum seculorum 1739. — Wall, Hist. bapt. infantum angl. (London 1705) vertit, auxit Schlosser 1748—53. — Martensen, Die chr. Taufe u. die bapt. Frage 1843. — Hoffmann, Taufe u. Wiedertaufe 1846.

Die auf den Befehl Jesu Christi vollzogene und mit dem Bekenntniß des dreieinigen Gottes verbundene Handlung der Wassertaufe nimmt den sündigen Menschen auf in die Gemeinschaft der Gemeinde Jesu Christi und ihres Heils der Sündenvergebung und der Wiedergeburt zum Leben des Geistes — Heilsgüter, deren persönlicher Besitz aber den Glauben fordert. — Die auf apostolische

Ueberlieferung zurückgehende kirchliche Sitte der Kindertaufe hat ihre Berechtigung und Pflichtmäßigkeit innerhalb der christlichen Gemeinschaft sowohl im ausgesprochenen Willen Christi, als auch in der Bedürftigkeit wie Empfänglichkeit der Kinder für die in der Taufe sich mittheilende Heilsgnade.

1. **Die Schriftlehre.** Vgl. Hofm., Schriftb. II, 2, 156—200. Das Alte Test. Die Beschneidung ist die Aufnahme in die Gemeinschaft des vorbildl. Heilsvolks u. seiner Gnadengemeinsch. mit Gott, ind. sie ein Symbol der Reinigung des Leibes ist, sof. er der Fortpflanzung dient, da dieses Volk Gottes ein leibl. sich fortpflanzendes ist. Aber das alttest. Gnadenverhältniß Israels zu Jeh. ist in s. Aeußerlichk. u. Vorläufigk. nur e. thats. Weiss. des wesentl., u. somit auch die Beschn. Vorbild der Aufn. in die wesentl. Gottesgemeinde. Außerdem enthält das A. T. Vorbilder einer zukünftigen Reinigung in s. Waschungen (Gen. 35, 2. Ex. 19, 10. 1 Sam. 7, 6) u. Weissagungen ders. (Jes. 4, 4. Ez. 36, 25. Sach. 13, 1). Daran — nicht an die erst nach der Zerstörung Jerusal.s aufgekommene Proselytentaufe — schloß sich die Taufe Johannis an; die äußere Handlung e. Symbol der Reinigung (vgl. zur Wortbedeutung Mark. 7, 8. Hebr. 6, 2. 10, 23), verbunden mit d. Bekenntniß der Buße (*βάπτ. μεταν. εἰς ἄφ. ἁμ.* Luk. 3, 3 u. ö.) mit vorbereitender Sündenvergebung zur Anwartschaft auf das Reich, noch nicht zur Aufnahme in dass., u. den h. Geist der mess. Taufe nicht gebend sond. nur abbildend (Matth. 3, 11. Luk. 3, 16). Im Anschluß hieran ordnete Jesus nach s. Auferst. d. christl. Taufe auf den Dreieinigen, wodurch alle Völker zu s. Jüngerschaft werden sollen, Matth. 28, 18—20: *βαπτ. εἰς* u. s. w. bezeichnet e. Verhältniß der Zugehörigkeit, *ἐπί* (Ap.-G. 2, 38) den Namen als d. Grundlage d. Handlung, *ἐν* (Ap.-G. 10, 48) als das Element in dem sie beschlossen ist, der Name des Dreieinigen aber Gott in s. trinit. Heilsoffb. Seit der Gegenwart des h. Geistes ist diese Wassertaufe e. Taufe mit h. Geist u. ihre Sündenvergebung die Aufnahme in die nunmehr hergestellte Heilsgemeinsch. (Ap.-G. 2, 38), u. die letztere geschieht nicht ohne jene Handlung (auch b. Paulus Ap.-G. 9, 18). — Die apostol. Lehre hebt an d. Taufe e. negat. u. e. pos. Seite hervor, beide begründet in der mit d. Taufe gesetzten Zugehörigk. z. Heilsgnade J. Chr. Gal. 3, 26 ff. *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χρ. ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*: zu Gotteskindern sind sie Alle geworden einers. durch ihren Glauben, andrers. dadurch daß sie durch die Taufe in Christum eingekommen, in ihm beschlossen sind, so daß sie Gotte gegenüber nicht für sich, sond. sof. sie in Chr. sind, in Betracht kommen. Kol. 2, 11—12 *ἐν ᾧ κ. περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώμ. τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτ. τοῦ Χρ., συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ κ. συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως*: Die Taufe ist zunächst d. höhere Gegenbild d. Beschneid., sof. in ihr nicht bloß d. Vorhaut sond. d. Fleischesleib selbst, in welchem d. Mensch unter Sünde u. Tod verkauft ist, ausgezogen wird — womit nicht e. sittl. Thun d. Getauften selbst (Sinnesänderung u. dgl.), sondern etwas bezeichnet wird was an ihnen geschehen ist —; geht aber zugl. weit über die Beschn. hinaus, sof. sie e. Miterleben dessen ist, was Chr. geschehen ist: Ende eines alten, Anfang eines neuen Lebensverhältnisses zu Gott,

von Gott an uns gewirkt u. persönl. angeeignet durch das v. ihm selbst gewirkte Mittel d. Glbs. Aehnl. Röm. 6, 3. 4 *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χρ. Ἰ., εἰς τὸν θάν. αὐτοῦ ἐβαπτ.; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσμ. εἰς τὸν θάν., ἵνα ὥςπερ ἠγέρθη* etc., um zu begründen, daß wir uns durch ein Leben in Sünde in Widerspruch mit dem setzen würden, was uns in d. Taufe geschehen u. zu Theil geworden ist: näml. durch die Taufe auf Chr. Tod ein Abschluß des bisher. Lebens zum Behuf eines neuen. Auch Hebr. 10, 22 f. *ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς κ. λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* bezieht sich auf die Taufe u. bezeichnet sie als das höhere Gegenbild der alttest. Besprengungen, mit sittl. Wirkung, für unser persönl. Verhältniß zu Gott u. als Grundlage unserer Hoffnung. Die äußere Handlung ist zugleich die innere, ähnl. wie Ap.-G. 22, 16 Anan. zu Saul. *βάπτισαι κ. ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου.* Deßhalb heißt sie 1 Petr. 3, 21 *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*: die an Gott gerichtete (u. von Gott gewährte) Erbittung eines guten Gewissens, sof. sich durch die Taufe (u. ihre Sündenvergebung) das Verhältn. zu Gott in unsrem Bewußts. ändert. Denn sie ist einers. innerl. Besprengung mit dem Blute Chr. 1 Ptr. 1, 2 (denn bei *ῥαντισμὸς αἵμ. Χρ.* ist wohl an die Taufe zu denken), vgl. auch 1 Joh. 5, 6 *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδ. κ. τ. αἵμ.*, andrers. verbunden mit d. h. Geist, welcher die wirks. Kraft des sühnenden Todes Chr. zueignet u. dadurch e. neues Leben begründet: Tit. 3, 5 f. *λουτρὸν παλιγγενεσίας κ. ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως*, wo die äußere Waschung selbst zugl. als die innerl. Wandelung bezeichnet wird, vermöge deren der Mensch einen neuen Lebensanfang nimmt (*παλιγγ.*), welcher e. Erneuerung durch den h. Geist ist (*ἀνακαιν. πν. ἁγ.*). — Weil dieß dem Einzelnen widerfährt, indem er durch sie in die Heilsgemeinsch. d. Gemeinde J. Chr. aufgenommen wird, so werden Eph. 5, 26 die Gemeinde selbst u. die Taufe in Beziehg. zu einander gesetzt: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*, sof. Chr. durch die Taufe sich s. Gemeinde anzueignen begonnen hat, ind. er sie heiligte d. h. ihrer Sündenschuld entledigte u. in ein neues Verhältn. zu Gott setzte. So ist die Zugehörigkeit der Gemeinde zu Chr., wie die Zugehörigkeit der Einzelnen zur Gemeinde durch die Taufe bedingt.

Deßhalb sind auch die Kinder, zu welchen Paulus als zu Gliedern der Gemeinde Eph. 6, 1 spricht, getaufte; u. wenn ganze Familien durch d. Taufe in die christl. Gemeinde aufgenommen wurden, verstand sich die Taufe der Kinder welche zur Fam. gehörten von selbst, Ap.-G. 16, 15. 33. 18, 8. 1 Kor. 1, 16. Dagegen hat 1 Kor. 7, 14 mit dieser Frage nichts zu thun, da es sich hier nicht um das Verhältn. zu Gott oder zur Gemeinde, sondern um die Familiengemeinsch. handelt, deren christl. Heiligk. durch die Ungläubigk. des einen Gatten od. d. angeborne Sündigk. der Kinder nicht aufgehoben wird (vgl. Hofm. Schriftb. I, 514). Eine Belehrung aber über die Stellung der unmündigen Kinder zum Reiche Gottes, also auch zur Heilsgemeinde sollen die Jünger in Jesu Wort und Verhalten Matth. 19, 13 ff. Mark. 10, 13 ff. Luk. 18, 15 ff. sehen. Jesus hat den Kindern einen wirklichen Segen für ihr in der Entfaltung begriffenes Leben zur Erfüllung ihrer sittl. Aufgabe mitgetheilt. So sollen sie also auch zu dem Verklärten gebracht werden, um den

Segen des nun in ihm zum Abschluß gebrachten Heils zu empfangen, durch die Aufnahme in die Heilsgemeinsch. der Gemeinde u. des in ihr gegenwärt. Geistes.

2. **Die Kirchenlehre.** 1. **Die altkathol. Kirche** lehrt übereinst. von d. Taufe, selbst die Alexandr., daß sie nicht bloß e. Symbol sond. heilswirksam sei (Orig. in Joh. VI, 17 T. IV p. 133 σύμβολον καθαρσίου ψυχῆς —· οὐδὲν ἧττον κ. κατ' αὐτὸ — ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ κ. πηγή durch die Anrufung der Trin.), und zwar die ganze Fülle des Heils in sich zusammenfassend; wirksam durch die Verbindung des h. Geistes mit d. Wasser: Tert. De bapt. 4: supervenit spir. de coelis et aquis superest, sctificans eas de semetipso, et ita sctificatae vim sctificandi combibunt. Sogar von e. Umwandlung (μεταστοιχειοῦται) spricht rhetor. Cyr. v. Alexdr. Ihrer Wirkung nach ist die Taufe der Uebergang aus d. alten in ein neues Leben. Daher einers. ἄφεσις ἁμ., aber nur der vor der Taufe begangenen Sünden, prima remissio pecc., Just. Ap. I, 61. Clem. Strom. IV p. 633 sq. Tert. De bapt. 8. Cypr. De grat. p. 2 sq., während man für die laufenden Sünden v. Gott sich Vergebung zu erflehen, für die schwereren aus der Kirchengemeinsch. ausschließenden durch die Pönitenz u. ihre Stufen sich Wiederaufn. in dies. zu erwerben hatte. Andrers. ἀναγέννησις, schon in d. bekannten Stelle Just. Ap. I, 61 mit Erinnerung an Joh. 3, 3 f., Clem. Paed. III, p. 113: Erleuchtung, Gotteskindschaft, Vollendung, Unsterblichk.; Tert. Adv. Marc. I, 28 schreibt ihr zu: remissio delictorum, absolutio mortis, regener. hominis, consecutio sp. scti; Cypr. De grat. 3: undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa, in expiatum pectus serenum desuper se lumen infudit. Postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit etc. Aber auch Glaube gefordert (Hieron. Enarr. in Ps. 77. qui non plena fide accipiunt baptisma, non spiritum sed aquam accipiunt). — Die Kindertaufe „in der morgenld. Kirche v. Orig. als apost. Trad. bezeugt (Ad Rom. T. V. 565), im Abendl. v. Iren. (II, 22, 4) u. Tert. (De bapt. 18) vorausgesetzt, besteht Mitte des 3. Jahrh. in der ganzen Kirche als allgem. anerkannter Gebrauch, gegen welchen kein Widerspruch mehr gilt. Auch die Pelag. wagten weder das Recht der Kindertaufe noch die sündenvergebende Kraft ders. zu bezweifeln" (Kahnis II, 148). — Die Ketzertaufe b. Uebertritt zur kathol. Kirche war Trad. in Kleinas., Alexdr. u. Nordafr., v. Cypr. vertreten gegen die röm. Trad. u. Steph.; aber diese siegte zu Nic. u. Constant. u. wurde auch v. Aug. gegen die Donat. anerkannt (De bapt. c. Donat. I, 28 sq.). Und so ist die Taufe u. ihre gegenseitige Anerkennung das Einheitsband aller Christen u. Kirchen geblieben u. die thatsächl. Widerlegung solcher Kirchengemeinschaften, welche Christenth. u. Kirche auf ihre Grenzen einschränken.

2. **Die Kirche des Mittelalters** gab der Lehre der alten Kirche nur die bestimmtere scholast. Gestalt. Die sakram. Form besteht in den Worten: ich taufe dich im Namen u. s. w., die Materie in der Handlung der Abwaschung, die Wirkung in der renov. des Menschen, quod fit depositione vitiorum et collatione virtutum d. h. die justif. (Lomb.). Um aber diese res sacramenti zu empfangen ist Glaube nothw.: qui sine fide vel ficte accedunt, scrtm, non rem suscipiunt (Lomb.). Ohne den Glauben empfängt man nur d. character

baptismatis, dagg. die gratia od. just. nur unter der Bedingung des Glaubens (Thom. Aq.). Bei der Kindertaufe war es zweifelhaft, ob die Kinder bloß die Sündenvergebung (so Lomb.) od. auch den h. Geist empfangen: das letztere zu Vienne 1311 (virtutes et informans gratia infunduntur quoad habitum etsi non pro illo tempore quoad usum) als opinio probabilior et dictis sctrm et doctorum modernorum theologiae magis consona et concors anerkannt, zu Trid. sess. 14 c. 2 bestätigt. Zu Trid. wurde auch die Beschränkung d. Sündenvergeb. auf die Sünden vor der Taufe geltend gemacht (sess. VII c. 10: si quis dixerit, pecc. omnia, quae post bapt. fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venialia fieri a. s.). Die Blut- u. Geistestaufe hatte schon die alte Kirche anerkannt (Tert. De bapt. 16: est nobis secundum lavacrum, sanguinis scil. Aug. De bapt. IV, 23: in latrone, quia per necessitatem (baptismus) corporaliter defuit, perfecta salus est, quia per pietatem spiritualiter affuit). So denn auch die schol. Theol.: tria baptismata, videl. aquae, sanguinis et flaminis (Thom. Aqu. III, 66, 11). Und so denn auch Trid. VI, 4 das votum lavacri regener. diesem selbst gleichgesetzt. Hins. des Taufrituals gilt: de substantia huius sacrti sunt verbum et elementum, cetera ad solemnitatem pertinent (Lomb.). Die dreifache Eintauchung bezog man auf die drei Tage Jesu im Grabe u. auf die Trin., die span. Sitte des einmal. Eintauchens auf die Einheit des göttl. Wesens. Die Begießung (bapt. clinicorum) zuerst im 3. Jahrh. bei e. Kranken geübt, verbreitete sich später im Abendl., doch war noch im 13. Jahrh. das Untertauchen bei d. Kindern mehr gebräuchlich u. empfohlen, u. blieb in der griech. Kirche. Das renuntiare diabolo et pompae eius et angelis eius b. Tert. De cor. 3, der exorcismus mit Handaufl. b. Häret. erscheint b. Cypr., beides b. Aug. De pecc. orig. 45: excepto quod in peccatorum remissionem baptizantur, etiam prius exorcizatur in iis et exsufflatur potestas contraria, cui etiam verbis eorum, a quibus portantur, se renuntiare respondent. Außerdem wurde die Taufe im M.-A. noch mit verschiednen sinnbild. Handlungen umgeben, in denen sich der Stufengang d. altkirchl. Katechumenats niederlegte: Kreuzeszeichen an Stirn u. Brust, Salz in den Mund, Berührung der Nase u. Ohren mit Speichel, Salbung mit Oel u. s. w.

3. **Die protestant. Kirche** schließt sich im Wesentl. an die trad. Lehre an. Aug. IX: de bapt. docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per bapt. offeratur gratia dei, et quod pueri sint baptizandi, qui per bapt. oblati deo recipiantur in gratiam dei. In der Ap. p. 156 sq. wird dann bes. die Berechtigung d. Kindertaufe gegen die Anabapt. weiter begründet. Eine näher eingehende Theorie entwickelt Luther. Im Anschluß an den august. Satz accedit verb. ad elementum et fit sacr. ist ihm die Taufe ihrem Wesen nach die Verbindung des Worts mit d. Wasser: Kl. Kat.: Die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser u. s. w. Art. Sm. p. 239: bapt. nihil est aliud quam verbum dei cum mersione in aquam. Quare non sentimus cum Thoma et Dominicanis qui verbi et institutionis dei obliti dicunt, deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae pecc. per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto et Minoritis, qui docent, baptismo ablui peccatum ex assistentia divinae vo-

luntatis, et hanc ablutionem fieri tantum per dei voluntatem et minime per verbum et aquam. Die Verbindung des Worts u. Wassers aber ist als e. obj.-real. zu denken, wodurch das Wasser geheiligt wird, ita ut nihil aliud sit quam dei seu div. aqua (Cat. maj. p. 537). Beides ist untrennbar verbunden u. macht „Ein Wesen" aus. „Denn das ist der Kern in dem Wasser, Gottes Wort od. Gebot u. Gottes Name, welcher Schatz größer und edler ist denn Himmel u. Erde." „Darum ist es nicht allein e. natürl. Wasser, sond. e. göttl., himml., heil. u. selig Wasser u. wie mans mehr loben kann, alles um des Worts willen, welches ist e. himml. heil. Wort" u. s. w. (538). Die Kraft d. Tfe. nun ist „daß sie selig mache" d. h. daß d. Getften „v. Sünden, Tod u. Tfl. erlöset in Chr. Reich kommmen u. mit ihm ewig leben" (539); „durchs Wort kriegt sie die Kraft daß sie e. Bad der Wiedergeb. ist" (540). Sie fordert aber den Glauben, der an diesem Wasser haftet. „Der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame göttl. Wasser nützlich zu empfahen. Denn weil solches allhie in den Worten bei u. mit dem Wasser fürgetragen und verheißen wird, kann es nicht anders empfangen werden denn daß wir solches v. Herzen glauben. Ohne Glauben ist es nichts nütz, ob es gleich an ihm selbst e. göttl. überschwängl. Schatz ist." „Gottes Werke sind heilsam u. noth zur Seligk. u. schließen nicht aus, sond. fordern den Glauben, denn ohne Glauben könnte man sie nicht fassen" (541). „Mein Glaube macht nicht die Taufe, sond. empfäht die Taufe" (545). Von da aus rechtf. er dann die Kindertaufe; denn die Taufe wäre an sich rechte Taufe, auch wenn die Kinder nicht glaubten (545); denn nicht gründet sich die Taufe auf den Glauben sond. der Glaube auf die Taufe. „Also thun wir nun auch mit der Kindertaufe: das Kind tragen wir herzu der Meinung u. Hoffnung daß es glaube u. bitten daß ihm Gott den Glauben gebe" (546, näml. als Frucht unsers Gebets). — In der Taufe gründet dann das ganze folgende Leben des Christen: „es hebt wohl an in der Taufe, währet aber auch bis in den Tod, ja bis in den jüngsten Tag, da wird allererst vollbracht was die Taufhebung bedeutet" (21, 321. Köstlin, Luthers Theol. 1, 348). — F. C. p. 675: Ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim, juxta Pauli doctrinam, omnes qui baptizati sunt, Christum induerint et revera sint renati, habent illi jam liberatum arbitrium.

Anders die reformirte Kirche. Zwingli faßt die Sakr. überhaupt nicht als Gnadenmittel sond. nur als Zeichen u. Zeugnisse des Glaubens gegen die Kirche Fidei rat. (Niem. p. 25): baptismo ecclesia publice recipit eum, qui prius receptus est per gratiam. Non ergo affert gratiam baptismus, sed gratiam factam esse ei cui datur, ecclesiae testatur. Credo igitur, sacramentum esse — factae gratiae signum, — invisibilis gratiae quae scil. dei munere facta et data est, visibilem figuram sive formam —. Credo testimonium publ. esse. Die spätere Entw. ging nur bis dahin, daß b. den Erwählten innerl. wirklich geschieht was die Handlung äußerl. abbildet u. unterpfändl. bezeugt. Calv. Inst. IV, 15, 2. 14. 15. 21. Cons. Tigur. 14 (p. 194) Chr. vere intus baptizat —, implet quod figurant sacramenta. Conf. Belg. 34 (p. 385): ministri quidem praebent nobis scrtm et rem visibilem, at dominus ipse exhibet quod sacrto significatur, nimirum dona et gratias invisib., abluens,

pacificans etc. Catech. Heidelb. 73 (p. 446): warum die Taufe ein Bad der Wiedergeb. u. s. w. genannt werde? deus non sine gravi causa sic loquitur, videl. non solum ut nos doceat, quemadmodum sordes corporis aqua purgantur, sic pecc. nostra sanguine et spiritu Christi expiari; verum multo magis, ut nobis hoc div. symbolo ac pignore certum faciat, nos non minus vere a peccatis nostris interna lotione ablui, quam externa et visibili aqua abluti sumus. Beide Akte, der innere u. der äußere, treffen aber nicht nothw. sond. nur möglicher Weise (bei den Erwählten) zusammen. So die ref. Dogm. Von hier aus hatte man zur Kindertaufe nur eine gebrochene Stellung: man begründete sie aus dem Geburtsrecht der Christenkinder an die Kirche, zumal man ihre Erwählung voraussetzen müsse, u. der Anordnung Christi, gab ihr aber eine Bedeutung nicht für die Gegenwart sondern nur für die Zukunft.

In der luther. Dogm. bildete sich, von der Erkenntniß aus daß das Wort nicht die Substanz des Sakr. selbst sein könne, die Nebeneinanderstellung der materia terrestris (aqua) u. e. mat. coel. aus, als welche Etliche (noch Bai.) im Anschluß an die Lehrweise Luthers das Wort, Andere (Hutt.) das Blut Chr. (1 Joh. 5, 6, aber als calvin. v. den Meisten, auch Gerh. IX, 737, verworfen), Andere (Dannhauer) den heiligen Geist, Andere endlich die Trinität bezeichnen: mat. coel. baptismi est tota s. trinitas, peculiariter et terminative sp. scts. (Gerhard, Quenst. u. die Meisten). Ueber die Bedeutung des Wortes in d. Taufe vgl. z. B. Hutter: Verbum nunquam vel cum re terrena vel cum re coelesti unitur, ac proinde sacramenti substantiam neque constituit neque ingreditur. Ergo verbum neque materia neque forma sacrti dici potest. — Ideo dico, verbum hoc esse *αἴτιον ποιητικόν* h. e. efficere ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituant in usu sacramentorum. Zwischen beiden Elementen aber findet eine unio sacramentalis, u. zwar realis et exhibitiva statt. Es ist also nicht zu unterscheiden zwischen e. bapt. internus u. externus, sond. beides ist Ein Akt. Die Wirkung d. Taufe wurde mit verschiednen Ausdr. bezeichnet: Hutt.: ablutio, imput. just. Chr., regener. sive renov., adoptio; Gerh. regener. (mit adopt. im Sinn v. justif.) u. renov. (innerl. Erneuerung); Qu. u. Holl.: fidei et gratiae evglcae oblatio, collatio (b. den Kindern), obsignatio (b. den Erwachsenen). Tollitur per bapt. reatus et dominium peccati, non radix aut fomes peccati, im Gegensatz zur röm. Lehre: pecc. per bapt. deleri ut non amplius sit (Holl.). Verhältniß zum Glauben: Der fructus salutaris ist durch den Glauben bedingt. Beim Heuchler findet statt oblatio beneficiorum, obsignatio foederis ex parte dei u. judicium quod sp. scts per bapt. in incredulis exercet (Gerh.); bei dem schon durch das Wort wiedergeb. Gläubigen: peculiariter roboratur internus homo (Hutt.), ohne daß dieß aber näher bestimmt wird. — Die Kindertaufe wurde gerechtf. durch d. Satz v. Kinderglauben. Denn nach d. Grunds. sacramenta non prosunt absque fide forderte man eignen Glauben d. Kinder: nequaquam concedendum est, infantes, qui baptizantur, vel sine fide esse, vel in aliena fide baptizari (Qu.). Diesen Glauben aber erhalten sie erst durch die Taufe (hierin anders als Luther): sie werden getauft non quia credunt sed ut

credant. Ueber diesen Kinderglauben spricht Chemn. maßvoll (Ex. II, 2, 10): quando dicimus, infantes credere aut fidem habere, non est imaginandum, infantes intelligere aut sentire motus fidei (fides reflexa im Unterschied v. d. fides directa), sed rejicitur error eorum, qui imaginantur, infantes baptizatos placere deo et salvos fieri sine actione aliqua sp. scti in eis, cum Chr. clare dicat: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu. — Ergo oportet sp. sctm in infantibus qui baptizantur efficacem esse et operari, ut regnum dei — accipere possint suo quodam modo nobis inexplicabili. Et licet nec satis intelligamus nec verbis explicare possimus, qualis sit illa sp. sancti actio et operatio —, esse tamen et fieri ex verbo dei certum est. Illam autem operationem sp. scti in infantibus vocamus fidem et dicimus infantes credere. Aber Qu. (V, p. 147) geht viel weiter: fidem inquam veram, prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam seu apprehensionem et applicationem meriti Chr. — Die Nothtaufe (von Calv. verworfen Inst. IV, 15, 20) auch durch Laien u. Frauen, sogar durch Ungetaufte (Qu. IV, p. 109: baptismus etiam ab eo administratus qui ipse non est baptizatus ratus est habendus) wurde gegen die Ref. vertheidigt. Dabei aber festgehalten daß non privatio sed contemtus sacramenti damnat, also die Seligk. auch ungetauft gestorbener Christenkinder gehofft (Gerh.: docemus baptismum quidem esse ordinarium initiationis sacramentum et — necessarium, interim tamen in casu privationis sive impossibilitatis salvari liberos christianorum per extraordinariam et peculiarem dispensationem divinam; die Nothwendigk. der Taufe daher als ordinata, non absoluta bezeichnet; der Exorcism. für zulässig erklärt: non dicimus exorcismum in illas ecclesias, in quibus abrogatus est, esse reducendum, sed statuimus ex christ. libertate retineri posse in illis ecclesiis, in quibus est introductus ad adumbrandam spiritualem captivitatem, nec esse eum in gratiam Calvinianorum omittendum etc. (Qu. IV, p. 170); davon aber die Entsagung (abrenunciatio) zu unterscheiden u. durch die Trad. wie durch das Wesen der Taufe gerechtf. (vgl. Höfling I, 375 ff.)

Der Socinianismus ließ die Taufe nur als Herkommen stehen, ohne sie als Gebot anzuerkennen; in der Zeit des Rationalismus stritt man über Abschaffung oder Beibehaltung ders., u. wußte in ihr nur einen ehrwürdigen Weihe- u. Aufnahmeakt in die christl. Religionsgesellschaft zu sehen, und was man der Taufe nahm, legte man der Confirm. zu (vgl. Wegsch. §. 171. 172). Und auch der Supranatur. sah in ihr nur ein Anrecht auf das zukünftige Heil (Reinh. p. 586: solemnis lotio a Chr. instituta, per quam tirones reipubl. christianae initiantur ac sperandae per Chr. sempiternae salutis jus accipiunt). Schleierm. sucht die Taufe als Eintritt in die Gemsch. der Kirche, als der Stätte der Lebensgemsch. Christi, zu rechtf. Dem modernen Protestantismus ist sie meist „nur ein Sinnbild der Reinigung v. der Sünde wie der Geburt des ewigen Lebens in uns u. wird erst heilbringend durch den Glauben, wenn das Bild mit s. Sinn in uns zusammenfällt. Obj. aber ist sie die Aufnahme in die Christenheit mit allen ihren Segnungen" (Hase, Dogm. S. 425). Die Kin-

dertaufe weiß derselbe nur als „eine fromme tief im Volks- u. Familienleben begründete Sitte" zu rechtf (S. 426). Die Konsequenz der ref. Lehre ist der Baptismus. Dagegen vgl. Martensen, Die christl. Taufe u. die baptist. Frage. 1843. 1860. Ueber die dogm. Frage v. der Kindertaufe überhaupt Oettingen, Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe (Dorp. Ztschr. 1862, 4. 63, 1. 3). Zu den neueren Verhandlungen über d. Kinderglauben (J. G. Walch, De fide infantum, deutsch mit Anm. v. Müller. Jena 1729) vgl. Thomas. III, 2, 153 ff. Delitzsch, Psychol. 351 ff. v. Zezschwitz, System der Katechetik I, 251 ff.

§. 73. Das heilige Abendmahl.

(Antoine Arnauld u. Pierre Nicole,) La perpetuité de l'église cathol. touchant l'Eucharistie. 3 Voll. 1670 ff. Voll. 4 u. 5 1711. 13. — Hospinianus, Historia sacramentaria. 2 Voll. 1681. — Marheineke, Patrum de praesentia Chr. in coena domini sententia triplex. 1811. — Scheibel, Das Abdm. des Herrn. 1823. — Dav. Schulz, Die chr. L. v. h. Abdm. (2. Aufl.) 1831. — Lindner, Die L. v. h. Abdm. 1831. — Ebrard, Das Dogma vom h. Abendm. u. s. Gesch. 1845 f. 2 Bde. — Kahnis, Die Lehre v. Abendm. 1851. — Rückert, Das Abendm., s. Wesen u. s. Gesch. 1856. — Zur Schriftlehre: Hofmann, Schriftbew. II, 2, 201—258. — Keim, Das Nachtmahl im Sinn des Stifters (Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, 1). — Zur Dogmengeschichte: Höfling, Die L. der ältesten Kirche vom Opfer im Leben u. Kultus der Christenh. 1851. — Döllinger, Die Lehre v. d. Eucharistie in den drei ersten Jahrh. 1826. — Engelhardt, Die Lehre vom Abendm. in den drei ersten Jahrhh. (Ztschr. für histor. Theol. 1842, 1). — Steitz, Die Abendm.slehre der griech. K. in ihrer gesch. Entw. Jahrbb. f. dtsche Theol. 1864, 65 u. 66. (IX, 409—481. X, 64—152. 399—463. XI, 2, 193—252.) — Meier, Gesch. der Transsubst. 1832. — Baur, Tert.'s Lehre v. Abendm. mit Uebersicht über die Hauptmomente der Gesch. der L. v. Abdm. (Tüb. Ztschr. 1839, 2). — Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre im Ref.-Zeitalter. 1854. I. — Kahnis II, 182—222. 551 ff. — Plitt, Einl. in die Augustana 1867. I, 417 ff. 1868. II, 279 ff. — Schmid, der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre v. Abdm. im Ref.zeitalter 1868.

Auf Grund dessen, daß Christus Brod und Wein im Abendmahle seinen Leib und sein Blut nennt, und Paulus als Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi bezeichnet, hat die alte Kirche in der Abendmahlsfeier einen Akt des Logos oder des heil. Geistes gesehen, durch welchen wir in den geweihten Elementen des Brodes und Weines den Leib und das Blut Christi empfangen. Diese Grundanschauung verlor sich auf der einen Seite in die Bahnen der Verwandlungslehre, die sich in der römischen Kirche fixirte, auf der andern in die symbolische Ansicht Zwingli's, welche Calvin zur Idee der Gemeinschaft mit den Lebenskräften des Leibes Christi zu vertiefen suchte, während Luther auf Grund der Einsetzungsworte in den Elementen Träger des wirklichen, nunmehr verklärten, Leibes und Blutes Christi und die wesentliche Bedeutung ihres Genusses in der gläubigen Aneignung der Vergebung der Sünden sah. Demnach ist das Abendmahl zu begreifen als die Gemeinschaftshandlung der Kirche, in welcher Christus durch die irdischen Elemente des

Brodes und Weines den Genießenden seine für uns in den Tod dahingegebene und nunmehr zu vollendetem Leben verklärte leibliche Menschennatur als Bürgschaft der Sündenvergebung und des neuen Lebens der Gottesgemeinschaft und als Grundlage des freudigen Glaubens an dieses Heil der Gegenwart und der Zukunft mittheilt.

1. **Die Schriftlehre** (vgl. bes. Hofm. a. a. O.). Das alttestam. Vorbild des neutest. Abendm. ist das Passah. Die Beschneidung war die Aufnahme in die alttest. Gottesgemeinde, im Passah feierte die erlöste Gottesgemeinde ihr Gnadenverhältniß zu Gott. Den Opfercharakt. des Passah leugneten Chemn., Gerh. u. s. w. im polem. Interesse gegen das röm. Meßopfer, unter den Neueren Hofm., Schriftbew. II, 1, 270 f.; die meisten fassen es als Heilsopfer (Bähr, Kurtz), andere als Sühnopfer (Hengstenb., Ew.) oder als Vereinigung v. Sünd- u. Heilsopfer (Harnack, Der christl. Gemeindegottesd. S. 191 f. Keil, Archäol. I, 384). Das Passah ist Opfer v. sühnender Bedeutung; darauf ruht das Mahl der Communion. — Daran schloß Jesus die Einsetzung des Abendmahls an: nach den Synoptikern, somit nach der urchristl. gemeindl. Trad., unfraglich, vgl. bes. Mark. 14, 12. Gegen die Bedeutung dieser Trad. verschwinden alle erhobenen Bedenken gegen die Möglichk. u. dgl. Die Chronol. des Joh. ist nach der gegenw. herrschenden Ansicht davon abweichend. Aber die joh. Erzählung will von der synopt. aus verstanden sein. Vgl. z. B. Ebrard, Leidensgesch. 1862. S. 23—56. Also ist das Abendm. das neutest. Passah: das neutest. Volk Gottes feiert sein durch den Opfertod Chr. begründetes, in J. Chr. gegenwärtiger Weise vermitteltes Gnadenverhältniß zu Gott. Die Einsetzungsworte. Matth. 26, 26 *λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.* Mark. 14, 22 *λάβ.* (ohne *φάγ.*)*· τ. ἐ. τ. σ. μ.* Luk. 22, 19 (ohne *λάβ. φάγ.*) *τοῦτό ἐστιν τ. σ. μ. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* 1 Kor. 11, 24 wie Luk., nur ohne *διδ.* — Matth. 26, 27 f. *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Mark. 14, 24 (ohne *πίετε* u. s. w.) *τοῦτό ἐ. τ. αἷ. μ. τῆς διαθ., τὸ ἐκχυν. ὑπὲρ πολλ.* Luk. 22, 20 *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθ. ἐν τῷ αἷμ. μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυν.* 1 Kor. 11, 25 fast wörtlich wie Luk., mit dem Zusatz *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμν.* — Die symbol. Fassung nimmt entw. die Worte (Zwingli, Calv.) oder die Handlung symb. (das Brechen, Rück., oder das Essen u. Trinken als Bild der Aneignung, z. B. Meyer), wobei *ἐστίν* die Kopula des symbol. Verhältnisses von Brod und Leib ist. Die reale Fassung läßt entweder das Subj. (*τοῦτο*) im Präd. untergehn, (röm.), oder nimmt es synekdoch. (luth.) oder faßt den Satz als die Gleichsetzung der beiden Konkreta in Bezug auf das Essen u. Trinken (z. B. Hofm., Schriftb. II, 2, 214). — Im Anschluß an vorbildl. alttestam. Thatsachen 1 Kor. 10, 3 f. *πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔφαγον βρῶμα κ. πάντες τὸ αὐτὸ πν. ἔπιον πόμα*, wo die Speise u. der Trank als eine Wundergabe Gottes bezeichnet wird welche alle empfangen — 1 Kor. 10, 16 f. *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἷμ. τοῦ Χρ.; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοιν. τοῦ σώμ. τοῦ Χρ. ἐστιν;* wird die Unstatthaftigk. der Theiln. an heidn.

Opfermahlzeiten v. Abendm. aus erwiesen: das Abendm. ist u. vermittelt reale Gemeinsch. des L. u. Bl. Chr. — Gegenüber den Mißbräuchen aber b. d. Abendmahlsfeier in der korinth. Gemeinde geht 1 Kor. 11, 20 ff. auf das stiftungsmäßige Wesen des Abendmahls ein, u. folgert daraus, daß ein unwürdiger Genuß dess. (welcher nicht bedenkt, daß es das Mahl des HErrn ist) eine Versündigung gegen Chr. L. u. Bl. selbst ist V. 27 (also muß das Essen des Brodes Empfang des Leibes Christi selbst sein u. s. w.), u. das Gericht nach sich zieht: *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα* V. 29, d. h. weil u soweit er den Leib des HErrn, welcher hier die Speise ist, von gemeiner Speise nicht unterscheidet. — Eph. 5, 30: *μέλη ἐσμὲν τοῦ σώμ. αὐτοῦ* u. s. w. gehört nicht hieher (z. B. Olsh., Kahn. Abendm. S. 139 ff., Harl.), noch weniger 1 Joh. 5, 6 ff. (*ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος κ. αἵματος* u. s. w.) (in der alten Kirche vielfach, auch Gerhard u. Kahnis Abendm. 155), auch nicht Hebr. 13, 10 (z. B. Ebrard, Rückert, Abendm. S. 242 ff). Joh. 6, 51—58 aber spricht v. einem geistl. Genuß des L. u. Bl. Chr., welcher sich durch den Glauben vermittelt, weder vom Tode Chr. (so jetzt gewöhnlich, Aug., Calv., Calov., Lücke, Meyer u. s. w.), noch vom Abendmahl (herrschend in der alten Kirche, in der römischen, dagegen Luther u. s. w., wohl aber Bengel, Scheibel, modificirt Olsh. u. A. Kahnis, Abendm. 124: von der Idee des Abendm.s; Dogmat. I, 624 f.: „Jesum als den für uns Gestorbenen im Glauben in uns aufnehmen", dieß der Gedanke u. die allgem. Grundlage des Abendm.s, vgl. auch III, 490 f.); die F. C. p. 744: manduc. spiritualis, manducare est credere.

2. **Die Kirchenlehre.** 1) **Die alte Kirche.** 1. Das Abendm. als Sakr. Ignat., Eph. 20: *φάρμακον ἀθανασίας.* Smyrn. 7: die Doketen leugnen *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν.* Justin., Apol. I, 66: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα κ. αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν· οὕτως κ. τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα κ. σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ κ. σάρκα κ. αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Irenäus IV, 18, 5: *Πῶς — τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν κ. μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου κ. τοῦ αἵμ. αὐτοῦ τρεφομένην; — ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε κ. οὐρανίου· οὕτως κ. τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαρ. μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα* (vgl. Thiersch, Die L. d. Iren. v. d. Euchar., Guer.-Rudelb.'sche Ztschr. 1841). — Zwar fassen die Alexandr. Leib u. Blut Christi im symbol. Sinn. Clem., Paed. II, 2, 251: *τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας.* 156: *τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται. Μυστικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν.* Orig. In Mtt. 11, 14 (III, 898): non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum quod

nutrit et verbum quod laetificat cor. Verwandt hiemit Tert., Adv. Marc. IV, 40: panem distributum discipulis corpus suum fecit h. e. corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei. Und später Augustin: Chr. ist nur nach seiner Gotth., nicht leibl. auf Erden gegenw. (Tract. in Joh. 26: quando caro domini erat in terra, certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo, non est in terra). Also ist auch die Gegenw. des L. u. Bl. Chr. im Abendm. geistig zu fassen. Accedit verbum ad elementum et fit sacr. So werden Brod und Wein nicht bloß zum Symbol, sondern zum Sakr. des L. u. Bl. Chr., u. nur die Würdigen empfangen, geistl., den Leib Chr., d. h. den Antheil an s. Leiden (sacr. memoriae, manducare carnem Chr. i. e. recordare in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa sit. De doctr. chr. 16) und zugleich die Gemeinschaft der Kirche als des mystischen Leibes Christi (nam et nos corpus ipsius facti sumus et per misericordiam ipsius quod accipimus sumus, accipite quod estis). Aber die Lehre von der realen Gegenw. des L. u. Bl. Chr. war bereits herrschend u. wurde immer mehr unter der Form der Verwandlung der Elem. gefaßt, ohne daß doch deren Realität dadurch aufgehoben würde. So Cyr. v. Jerus., Or. myst. IV, 3: *ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν, εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ*, auch Greg. v. Nyssa. Cat. 37: *τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι· — τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων φύσιν.* Aehnlich identif. Chrys., der bes. einflußreich u. bestimmend für die folg. Zeiten wurde, den eucharist. Leib mit dem wirkl. Leib Chr. (Hom. 45, c. 2 zu Joh. 6. T. VIII: „er hat uns den Verlangenden gewährt, daß wir ihn nicht bloß schauen, sondern auch berühren, essen, die Zähne in s. Fleisch einschlagen" u. s. w. Er spricht von e. *μετασκευάζειν* der Elemente durch das Wort des Priesters z. B. De sacerd. VI, 5), Theodoret (Dial. II. T. IV. p. 125); bes. Joh. Damasc.: Die Elem., durch die Weihe mit Christi Gotth. vereinigt, werden so zu s. Leib, im eigentl. Sinn; nur vor der Weihe sind sie Symbole des Leibes. IV, 13: *οὐκ ἐστὶ τύπος ὁ ἄρτος κ. ὁ οἶνος τοῦ σώμ. κ. αἵμ. τοῦ Χρ., ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον· ὁ ἄρτος οἶνός τε κ. ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως κ. ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύμ. ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χρ. κ. αἷμα.* Conc. Nic. 787 (Mansi XIII): Die Elem. können vor der Consecr. *ἀντίτυπα* genannt werden, *μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίως κ. αἷμα Χριστοῦ λέγονται κ. εἰσὶ κ. πιστεύονται.* — 2. Das Abendmahl als Opfer, das neutest. Opfer nach Mal. 1, 10 f., zunächst als Dankopfer gedacht für die Wohlthaten der Schöpfung u. Erlösung, sich bezeugend in den mitgebrachten Gaben für die Bedürftigen (*εὐχαριστία*, Just., Tryph. 41. 114, Iren. u. s. w.), bald als Nachbildung des Opfers Chr. v. Priesterbegr. aus (Cypr., Ep. 63: si Chr. ipse est summus sacerdos, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Chr. fecit imitatur et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia deo patri), zugl. für Tode dargebracht (schon Tert.), aber bei Gregor d. Gr. zur unblutigen Wiederholung des Opfers Chr. u. zum wirklichen Sühnopfer für

Lebende u. Todte geworden: pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur (Dialog. VI, 58).

2) **Die mittelalterl. u. röm. Kirche.** Paschas. Radbert. (De corpore et sangu. Chr. 831. 844) lehrt eine Verwandlung der Substanz: terrenam panis vinique substantiam, dum spiritus virtute et consecratione sanctificatur, in ipsam eandemque carnem et sanguinem, quam b. virgo eiusdem spiritus virtute concepit et peperit, converti; nur der visus et gustus corporeus bleibt, zur Uebung des Glaubens. Dagegen Ratramn., der die Verwandlung nur symbol. faßte, u. später Berengar (seit 1050), De coena (das leibl. Essen ist eine commonefactio spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente oder fidelium corde, non ore), aber vergebl. Die Transsubst.lehre wird als Kirchenl. proklamirt auf dem Later.-Conc. 1215: Chr. corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate div. — Hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos rite ordinatus. Die geweihte Hostie ist durch Niederfallen zu verehren (Honor. III. 1217). Zur Verherrlichung dieses steten Wunders der Kirche sollte das Frohnleichnamsfest dienen (1264, Urban IV.).

Die dogmat. Rechtf. suchte die Scholastik zu geben. Thomas Aqu. III, qu. 54 a. 2: cum Chr. corpus non possit incipere esse in euchar. nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, panis et vini substantiam in hoc sacr. non permanere fatendum est. — Non aliquid potest esse alicubi ubi prius non erat nisi vel per loci mutationem vel per alterius conversionem in ipsum. Da nun das Erstere nicht der Fall sein könne, so sei nur das Zweite möglich. Es bleiben demnach (art. 5) nur die accidentia des Br. u. W. übrig, ut et fidei meritum augeretur et infidelibus irridendi tolleretur occasio omnisque abesset horror. Die Kelchentziehung wurde durch die Lehre von der concomitantia gerechtf.: sub utraque specie totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Chr. ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia u. s. w. (qu. 76, a. 2). So denn auch Trid.-Conc., sess. 13, 4: per consecrationem conversionem fieri totius subst. panis in subst. corporis Chr. Das Abendmahl als Opfer wurde ebendas. anerkannt, sess. 22, 1. 2, weil das sacerdotium in der Kirche auch ein visibile sacrificium fordere. Dieses sei vere propitiatorium; und diene (nach Bellarm. II, 4) sowohl zur Sündenvergebung für die Bußfertigen, als auch ad alia beneficia quibus in hac vita indigemus. Die Messe des Priesters ohne Gemeinde verwirft das Trid. Concil nicht nur nicht, sed probat atque adeo commendat (s. 12, 6); die Wirkung ders. bleibt dies., cum sacrif. offeratur deo pro populo: potest enim sacerdos pro populo offerre, etiamsi populus nec adsit, nec communicet (Bellarm. II. 9).

Die griech. Kirche theilt die Verwandlungslehre u. sieht im Abendm. ein Opfer (Conf. orth. I, 107: *τὸ μυστήριον τοῦτο προσφέρεται θυσία ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ζώντων τε καὶ κεκοιμημένων*). Sie hat gesäuertes Brod und den Kelch für die Laien, u. das Abendm. auch für die

Kinder (im 3. Jahrh. nachweisbar) beibehalten (in der röm. K. seit d. 12. Jahrh. beseitigt).

3) **Die Reformation.** Luther (Köstlin, Luthers Theol. II, 100 ff. 137 ff. 511 ff.) bekämpft zunächst das Meßopfer, das opus operatum u. die Kelchentziehung u. betont die Nothwendigk. des Glaubens, der allerdings ein äußeres Zeichen fordere. Die Versuchung zur bloß symbol. Fassung („weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papstth. hätte den größten Puff geben können". An die Christen zu Straßb. 1521) überwand er: „ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig u. will sich nicht lassen aus dem Sinn reißen"; die Transsubst. ließ er am Anfang noch stehen u. gab nur die scholast. Bestimmungen über Substanz u. Accidenz auf, sich an das Allgemeine haltend, daß das Br. der L. Chr. sei (De capt. bab. 1519); s. Bedeutung aber sei, ein Siegel u. Pfand der Sündenvergebung zu sein die der Glaube im Wort ergreife. „Am Worte liegt mehr als am Sakr." — Im Gegensatz zu Carlstadt (Luther: Wider die himml. Proph. v. d. Bildern u. Sakr. 1525) u. den Schweizern betonte er dann die obj. Seite bes. in s. Schr. Daß diese Worte Chr.: das ist mein Leib, noch fest stehen, wider die Schwarmgeister 1527, u. in s. Großen Bekenntniß vom Abendm. 1528. Die Wirklichkeit der realen Gegenwart d. L. u. Bl. Chr. begründet er mit den Einsetzungsworten; ihre Möglichk., gegen den Einwand daß Chr. Leib im Himmel sei, aus der Christol. „Chr. L. ist zur Rechten Gottes. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden". Aber wenn er „begreiflich" d. h. uns da sein soll, so muß er sich durch sein Wort gebunden haben. Diese Gegenwart ist nicht sinnlich zu denken. „Man sage: er sei im Brod, er sei das Br., er sei da das Br. ist oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht zanken, allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Br. sei das wir im Abendm. essen, sond. der L. Chr." Also mündl. Genuß u. auch für die Unwürdigen. Dabei blieb er auch in der Wittenberger Concordie 1536: „sie bekennen u. halten, daß um sakramentl. Einigk. willen das Br. sei der L. Chr. d. i. sie glauben, daß mit dem Br. wahrh. zugegen sei u. dargereicht werde der Leib. Darum — halten sie auch, daß die Unwürdigen den L. u. das Bl. Chr. wahrhaft empfahen, wo man des HErrn Chr. Wort u. Einsetzung halte". Und so auch schließlich wieder in s. Kurzen Bekß. v. h. Sakr. 1544. Der Zweck des Abendmahls aber ist vor Allem die (individuell applicirte) Sündenvergebung die der Glaube im Wort ergreift. Im Wort aber wird nur der Segen ausgesprochen der in Chr. Leib enthalten ist. „Und wenn gleich die Worte nicht dastünden, so hast du dennoch den Leib der für deine Sünden gestorben, u. das Blut das dafür vergossen ist; wenn dir aber Chr. geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünden geschenkt u. Alles was durch den Schatz erworben ist". So ist der Leib Chr. das höchste Pfand das Gott geben kann für die Gabe der Sündenvergebung. Noch weiter geht Luther, wenn er dem Leibe Chr. auch die Kraft zuschreibt, uns überh. in seine geistl. Art u. Leben zu wandeln („diese Speise ist so stark, daß sie uns in sich wandelt u. aus fleischlichen, sündl., sterbl. Menschen geistl., heil., lebendige Menschen macht"), eine Wirkung, die sich (in einigen wenigen Aeußerungen) auch auf den Leib erstreckt („weil der arme Leib auch die Hoffnung hat der Auferst. von den Todten u. des ewigen Lebens"). Die-

ser Segen ist bedingt durch das geistl. Essen im Glauben: „das Herz fasset die Worte u. isset eben dass. geistl., was der Mund leiblich ißt“ (näml. den L. Chr.).

Dem entspr. die Bekenntnisse. Katech.: Das Sakram. des Altars ist der wahre Leib u. Blut des HErrn Chr., unter dem Br. u. W. uns Christen u. s. w. Aug. X: quod corpus et s. Chr. vere (deutsch: unter der Gestalt des Brodes u. Weines) adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes — womit spez. die Schweizer gemeint sind. Ebenso die Apol. p. 157 sq. streng luth., sogar mit Berufung auf die Lehre der röm. u. griech. K. Die Schmalk. Art. III, 6 verwerfen zwar die Transsubst.lehre als eine scholast. Sophisterei, lehren aber ausdrücklich den Genuß auch der Unwürdigen. — Dagegen änderte allm. Melanchth. seine Ansicht (vgl. Galle, Charakteristik Mel.s. S. 363 ff.) Schon des Oekol. Dialogus (1530) machte Eindruck auf ihn; zu Kassel 1534 war er bereits alienae sententiae nuntius. Den 10. Art. der Aug. änderte er 1540 (Variata) in: de coena dom. docent, quod cum (der eigentl. melanchthon. Terminus) pane et vino vere exhibeantur (st. distrib.) corpus et sanguis Chr. vescentibus in coena dom. Den Schluß: improbant secus docentes ließ er, aus Rücksicht auf die Schweizer, weg. In der Kölner Ref. (1543), mit Bucer, lautet der Art.: Quid sit sacr. coenae? Est communicatio corporis et sangu. Chr., quae nobis in coena dom., cum illa juxta institutum dei celebratur, cum pane et vino vere exhibetur. Bei diesem allgem. Ausdruck blieb er seitdem gewöhnlich. Im Abendm. sieht er nur überh. die Gegenw. Chr. (dixi Christum adesse et efficacem esse. Id profecto satis est) u. ein pignus assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus (1557 Act. Worm.); in der strengen Gegenlehre ἀρτολάτρεια (so öfter), u. in s. Heidelb. Respons. 1559 erklärte er: non difficile sed periculosum est respondere. — Remotis contentiosis prodest reliquos de una forma verborum convenire. Et in hac controversia optimum esset retinere verba Pauli: panis, quem frangimus, κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώμ. — Non dicit panem esse verum corpus Chr., sed esse κοιν. i. e. hoc quo fit consociatio cum corpore Chr., quae fit in usu et quidem non sine cogitatione (das Verhältniß des Leibes u. Blutes Chr. zu uns ist sittl., nicht phys. vermittelt). — Fingunt quomodo includant pani: alii conversionem, alii transsubst., alii ubiquitatem excogitarunt. Haec portentosa omnia ignota sunt eruditae vetustati. — Damit hatte sich Mel. der bucer. Ansicht angeschlossen u. der calv. genähert.

Zwingli: In euchar. nihil aliud est quam commemoratio. Hoc poculum est symbolum aut significabit nobis sanguinem illum meum pro nobis effusum. Aus Joh. 6, 63 folgert er, daß Chr. Wort nimmermehr v. corpus sensibile dürfe verstanden werden. Ein spirituale corpus aber sei ein sich selbst widersprechender Begriff. An non spiritualiter edimus Chr. corpus, cum ipsum credimus pro nobis caesum? Sollten wir anthropophagi sein wollen? Quanto fides est major et sanctior, tanto magis contenta est spirituali manducatione. Er sagt zwar zuweilen: verum corpus Chr. adest, aber nur fidei contemplatione velut praesens fit. — Calvin sucht, ähnl. wie Bucer, eine mittlere Stellg. zw. Zw. u. Luther einzunehmen (De coena dom. 1540 sq. u. geg.

Westphal's Farrago etc. 1552: Consensionis capitum expositio 1554. Secunda defensio piae et orthod. fidei etc. 1556. Ultima admonitio 1557. Instit., letzte Ausg., IV c. 17): Brod u. Wein sind nicht bloß Zeichen, sond. zugl. Unterpfänder der göttl. Gnade, so zwar daß wir im Abendm. allerdings Leib u. Blut Chr. genießen, aber im Sinne v. Joh. 6, nicht in den Elem., nicht mündl., sondern der h. Geist theilt dem in den Himmel sich erhebenden Gläubigen die göttl. Lebenskräfte des Leibes Chr. mit: non aliter Christum in coena statuo esse praesentem, nisi quia fidelium mentes, sicut illa est coelestis actio, fide supra mundum evehuntur et Christus spiritus sui virtute obstaculum, quod afferre poterat loci distantia, tollens se membris suis conjungit. Neque tamen dico merita applicare, sed ex ipso Chr. corpore alimentum percipere animos (Defens.). Ingenue confiteor, mixturam carnis Chr. cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in nostras animas spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Chr. caro (Instit.). Das bleibt aber immer etwas Unklares, u. das Sakr. ist da nicht Gnadenmittel im eigentl. Sinn. Calv.s Lehre ist ausgesprochen, außer den Genfer Bekenntnissen, im Cons. Tigur., in d. Gallic., Belg., Scotic., während in der deutschref. Kirche sich die unbestimmtere Lehre Mel.'s behauptete.

Die Conc.-Formel Art. VII. wollte, im Gegensatz zu den Sacramentarii auch innerh. der Kirche der Augsb. Conf., nur den genuinen Sinn der Aug. wieder feststellen: quod in coena dom. corpus et sanguis Chr. vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur (Epit. VII, 6) — insonderh. geg. diej. welche nur eine praesentia et manducatio spiritualis, quae fiat fide, lehren: vocabulum (spiritualiter) nihil aliud ipsis significat, quam spiritum Chr. seu virtutem absentis corporis Chr. eiusque meritum, quod praesens sit; ipsum vero Chr. corpus nullo prorsus modo esse praesens, sed tantummodo id sursum in supremo coelo contineri sentiunt etc. (VII, 3). Daraus folgt denn die manduc. oralis (corp. et sangu. Chr. non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice sed supernaturali et coelesti modo, ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi VII, 15) u. der Genuß der Unwürdigen (quod non tantum vere in Christum credentes et qui digne ad coenam dom. accedunt, verum etiam indigni et infideles verum corpus et sangu. Chr. sumant 16). Diese reale Gegenw. beruht nicht auf einem menschl. Thun (der Konsekr.), sondern nur auf der allm. Kraft J. Chr. (8), die Möglichk. ders. auf der unitas personae (11) u. der Thats. quod dextera dei ubique est (12); die Gewißh. ihrer Wirklichk. auf dem Worte Gottes (13). Diese Gegenw. gilt aber nur von der Handlung u. innerh. ders.; nihil habet rationem sacramenti extra usum a Chr. institutum seu extra actionem divinitus institutam, wozu consecr., distrib. u. sumtio gehören (Sol. decl. 85. 86. p. 750). Auf den Zweck des Abendm. geht die C.-F. nicht speziell ein, sondern wiederholt nur (in d. Sol. decl.) die früheren Bekenntnißäußerungen hierüber: Sündenvergebung, Stärkung des Glaubens, Einigung mit Chr. u. unter einander u. überh. die Wohlthaten Chr.

4) **Die Dogmatiker** führen nur diese Bestimmungen näher aus. Definit.: Euchar. est sacra et solemnis actio, a Chr. instituta, in qua verum et substant. corpus Chr., cum pane benedicto manducandum, verusque et substt. ipsius sanguis, cum vino bened. bibendus datur communicantibus christianis et utrumque ab his accipitur modoque supernat. editur et bibitur, in commemorationem mortis Christi et gratiae evangelicae confirmationem (Holl.). Demnach ist zu unterscheiden die materia terrestris (es ist gleichgiltig, ob gesäuertes oder unges. Brod, reiner oder gemischter Wein u. s. w., u. auch die fractio panis ist nicht nothw.), u. die mat. coel. Chr. L. u. Bl. selbst, auf Grund der wörtl. u. zwar synekdoch. zu verstehenden Einsetzungsworte: τοῦτο denotat totum complexum sacramentale, constans ex pane et corpore (vino et sang.) Chr.; ἐστίν denotat id quod in s. coena porrigitur vere et realiter esse non tantum panem sed etiam corpus Chr. Die Gegenwart des L. u. Bl. Chr. ist nicht phys., loc. et circumscript. sondern hyperphys., u. zwar definit. (Holl.). Der Einwand, daß ein natürl. u. endl. Körper nicht an mehreren Orten zugl. gegenw. sein könne, erleidet auf den verklärten Leib des Gottmenschen keine Anwendung. Das Band zw. der mat. terr. u. coel. ist die unio sacramentalis: die mutua praesentia et communic. panis et corp. etc. (Holl.). Zwar ist der ganze Chr. im Abdm. gegenw., aber nicht d. ganze Chr., sond. nur s. L. u. Bl. vereinigt sich mit den ird. Elem. u. wird mündl. empfangen, während der ganze Chr. geistl. mit dem Mund des Glaubens empfangen wird. Zur Form des Abendm. gehören jene drei Handlungen: bened. (wobei aber zu merken: ipsa sacramentalis unio non fit nisi in distrib.), distrib., sumtio — im Gegens. zu den Röm. u. ihrer Anbetung der Hostie, denn panis extra usum a Chr. institutum non est corpus Chr. Zum Empfang berechtigt sind omnes christiani qui — cibum hunc myst. dijudicare seque ipsos probare — possunt (Qu.). Finis et fructus: die gratia evglca d. h. sow. promissionis de remiss. pecc. obsignatio et fidei nostrae confirmatio als auch in Christum insitio et spiritualis ad vitam aeternam nutritio. Zugl. ist das Abendm. das Gemeinschaftszeichen der Christen unter einander u. dient so der mutua communicantium dilectio.

5) **Die moderne Kritik des Dogmas.** Die Socin. sehen im Abendm. nur Brod u. Wein u. verwerfen jede andere Bedeutung als mortis Chr. annuntiandae causa (Cat. Rac. qu. 334); die Armin: zur dankb. Verkündigung des Todes Chr. für uns u. zur Bezeugung der spirit. communio cum Chr. pro nobis mortuo eoque beneficiis omnibus per mortem Chr. acquisitis u. zugleich der mutua inter se caritas (Conf. Remstr. 23, 4.) Der Rationalismus lehrte socin. Wegsch. §. 177—180: Chr. konnte den Jüngern nicht s. wirkl. Leib geben, die Jünger hätten eine heilige Scheu (horror) haben müssen vor einem thyest. Mahl; also kann auch jetzt nicht Chr. wirkl. Leib u. Bl. gegenw. gedacht werden; also sind alle die Bestimmungen über die ubiqu., die unio sacramentalis nichts als scholast. Träume; auch wäre der Genuß des L. u. Bl. Chr. selbst ganz nutz- u. zwecklos. Demnach ist die Bedeutung des Abendm. nur eine symb. u. mnemonico-practica. Der Supranat. gab die eigentl. luth. Abendmahlsl. auf u. reduzirte sie auf eine allgem. „Wirksamk." des „zunächst u. räuml. im Himmel

existirenden Körpers", ähnl. wie die Sonne durch ihre Substanz auf uns wirkt und uns gegenw. ist, ungeachtet sie nicht localiter auf der Erde existirt (Reinh. S. 601) od. auf eine Versicherung d. Nähe u. der Fürsorge Chr. (Knapp II, 481 f.), oder auf „die neubethätigte u. sich bethätigende Aneignung Jesu als des Gestorbenen", so daß also nicht an Chr. wirkl. Leib u. Blut, sondern nur an die geistige Gegenw. Chr. dabei zu denken ist (Steudel 414. 419). Schleierm. steckte die Grenzen so weit, daß auf der einen Seite das Magische, auf der andern die bloße Zeichenlehre ausgeschlossen, die luth., zwingl. u. calv. Ansicht aber — jedoch keine von diesen dreien völlig genügend — gleicherweise eingeschlossen seien (II §. 140. S. 438. 442); hins. der Wirkung sei das Gemeins., daß der Genuß des L. u. Bl. Chr. im Abendm. allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Chr. (Bewußts. der Sündenverg. u. „neue Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Chr."), der unwürdige Genuß aber zum Gericht gereiche (§. 141. 142). Auf diese gemeins. Grundlage gründete sich die Union, wogeg. die altluth. Kirchenl. sich von Neuem geltend machte (Scheibel, Das Abendm. 1823; Sartor., Dorp. Beitr. 1823; Rudelb., Ref., Lutherth. u. Union. 1839; Kahnis 1851), während die mod. luth. Theol. eine Fortbildung des Dogmas durch stärkere Betonung des leibl. Naturlebens Chr. versuchte. Sartor., Meditatt. über die Offb. der Herrlichk. Gottes. S. 222 f. auch für den Leib: „die sinnl. Natur, das leibl. Leben soll dadurch geheiligt, vergeistigt, für die dereinst. Herrlichk. zubereitet werden". Martensen §. 265. S. 412: „das Abendm. ist die Vereinigung mit Chr. als dem Prinzip der heil. Vermählung des Geistes mit der Natur welche das Endziel der Schöpfung ist", daher „eine Nahrung für den ganzen neuen Menschen, also auch für den künftigen Menschen der Auferstehung, der im Verborgnen schon keimt u. sich entwickelt" (also ein Naturmysterium). Hofm., Schriftb. I, 51: „im Abendm. feiert die Kirche ihren (noch jenseitigen) Besitz der in Jesu verklärten Leiblichk. menschlicher Natur" II, 2, 244: die Wirkung ist eine „Erweisung des in Chr. Tod beschafften, in s. Verkl. vorhandenen Thatbestands der Sündenvergebung, welche dem im Fleisch lebenden Christen eine geistl. Naturkraft für sein Glaubensleben dargibt". Auf ders. Bahn auch Thomas. III, 2 §. 70. Wogegen Kahnis die luth. Auslegung der Einsetzungsworte aufgibt (I, 618 f.), u. Brod u. Wein als das sakram. Wort d. h. als Zeichen u. Medium zugl. faßt, welches in Verbindung mit der geopferten Leiblichk. Chr. d. h. mit seinem Opfertod u. dessen Versöhnungsgnade setzt (I, 622 f.) „Inhärirt nun das was der L. Chr. im Tode erlitten dem verkl. Leibe, so nimmt ebensomit wer die dem verkl. Leibe immanente Sühnkraft empfängt den verkl. Leib selbst, in u. mit ihm den ganzen Chr. in sich auf. — Dieses Aufnehmen ist freilich kein Essen u. Trinken, sondern ein geistl. Empfangen durch das Medium des Glaubens" (625). Die Darst. III, 485 ff. hebt noch stärker die Momente der Uebereinstimmung mit der luth. Lehre hervor. „Wenn nur feststeht, daß die Elemente den wirklichen Empfang des wahren Leibes Christi vermitteln, ist es prakt. v. nicht großer Bedeutung, ob die Elem. die immanenten od. nur transeunten Medien sind. Jedenfalls ist die luth. Konfession nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, sowohl gegenüber der röm. als gegenüber der ref. Abdm.lehre die ihrige aufrechtzuerhalten." „Die luth.

Kirche muß ihr Bekenntniß festhalten, vertheidigen, anwenden" (III, 500 f.). — Die Einsetzungsworte sind jedenfalls in demselben Sinn zu fassen in welchem sie der Apostel Paulus verstanden hat. Von diesem aber hat auch Rückert (a. a. O. S. 141 u. ö.) anerkannt, daß er im Sinne der luth. Kirche vom Abendm. lehre. Freilich macht ihm gerade dieß Rückert zum Vorwurf.

§. 74. Die Sakramente.

Glöckler, Die Sakr. der christl. Kirche. 1832. — Gröne, Sacr. oder Begr. u. Bedeutung von Sakr. in der alten Kirche bis zur Schol. 1853. — L. Hahn, Doctrinae rom. de numero sacrtorum septenario rationes historicae. 1858. — Ders., Die L. v. den Sakr. 1864. — Steitz in Herz. R.-Enc. XIII, 226 ff.

Da keine andere kirchliche Handlung nach ihrem Ursprung, Inhalt und Bedeutung den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls gleichsteht, so hat die Reformation gegenüber dem Schwanken der alten Kirche und der Fixirung der Siebenzahl seit dem 12. Jahrhundert die Sakramente auf Taufe und Abendmahl beschränkt, und darnach den Begriff des Sakraments so bestimmt, daß es eine von Christus selbst eingesetzte kirchliche Handlung sei, welche unter einem sichtbaren Zeichen das Heilsgut das sie bedeutet auch mittheilt, dessen Heilswirkung aber durch den Glauben des Empfängers bedingt ist.

1. **Die altkath. u. die röm. Kirche.** Das Wort μυστήριον ist v. den Mysterien übertragen auf das Geheimnißvolle in der Rel. überh.; Sacram., in d. Vulg. die Uebers. v. μυστ., zunächst Obj. oder Mittel der Weihe, in dems. Sinn; gebraucht v. Lehren, Sachen u. Handlungen. Daher ist der Gebrauch des Wortes im Anfang sehr schwankend. Er bezeichnet die Heilsoffenb. selbst oder das christl. Bekenntniß, heil. Verhältnisse wie die Ehe, heil. Handlungen u. Gebräuche, aber insonderh. doch Taufe u. Abendm. als Sakram. im eigentl. Sinn. So Tert., De praescript. 40. Adv. Marc. IV, 34, u. in der altkath. Kirche überh. Noch Joh. Damasc. nennt nur diese zwei. Im Abendl. werden zwar auch Fußwaschung, Salbung, Ordin., bes. aber Handauflegung (confirm.) genannt, u. im weiteren Sinn wird das Wort noch auf vieles Andere ausgedehnt (Bernhard Clairv., In coena dom. sermo I: multa sunt sacramenta et scrutandis hora non sufficit); aber die Hervorhebung von Taufe u. Abendm. hat die Trad. für sich. Durch die Verwischung der Grenze zw. Sakr. im eigentl. u. im uneigentl. Sinn jedoch wurde die Zahl ganz schwankend: Lanfrank zählt 4, Abäl. 5, Damiani 12, H. v. St. Vikt. mindestens 30 u. s. w., aber seit Petr. Lomb. ist d. Siebenzahl feststehend: scrta novae legis sunt bapt., confirm., coena dom., poenit., unctio extr., ordo, conjug. Auch in d. griech. Kirche (Conf. orth. I, qu. 98); Syn. zu Florenz 1439, mit der näheren Bestimmung: inter haec sctra tria sunt, bapt., conf. et ordo, quae characterem i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctum imprimunt in anima indelebilem. Unde in eadem persona non reiterantur. — Ueber den Begr. des Sakr.s Aug.: accedit verb. ad elem. et fit scrt., verb. visib., die res (Inhalt) scrti ist die gratia, deren Empfang aber durch die Ge-

finnung bedingt u. nicht mit Nothwendigk. an das Sakr. geknüpft ist, weshalb es allgem. kirchl. Grundsatz wurde; non defectus sed contemtus scrti damnat. Thom. Aqu. über das Verhältniß des Sakr. zu der damit verbundnen Gnade: das Sakr. ist causa instrumentalis gratiae, theilt demnach dies. nicht mit per quandam concomitantiam (äußerl. Nebeneinander, so Bonav. u. Duns Scot.), sondern in scrto est quaedam virtus instrument. ad inducendum scrtalem effectum (III, qu. 62, a. 4). Ueber die Wirkung des Sakraments lehrte die Scholastik, daß während die alttestamentl. Sakramente die Gnade nur vorbilde-ten, die neutest. sie verleihen, ex opere operato d. h. die Sakramenthandlung selbst theilt Gnade mit, wenn nur kein obex peccati mortalis im Wege steht, ohne daß ein bonus motus interior erforderlich ist, im Unterschied von der Wirkung ex opere operante, wo eine solche gute Regung erfordert ist als ein meritum condigni oder congrui (so bes. Duns Scot. u. Gabr. Biel). Das Trident. bestätigte die überkommene Lehre Sess. VII, de sacr. c. 1: Si quis dixerit, scrta novae legis non fuisse omnia a J. Chr. instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, anath. sit. 8: si quis dix., per ipsa novae legis scrta ex opere operata non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Die spätere Theol. suchte das anstößige ex op. operato zu mildern, ind. sie Glaube u. Buße als die dispositiones im Empfänger (Bellarm.) od. zu operatum: a Chr. ergänzte (Möhler, Symb. 254 ff.).

2. **Der Protestantismus.** Das Bekenntniß defin. Sakr. als ritus qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae (Ap. p. 206), oder opus in quo deus nobis exhibet hoc quod affert annexa ceremoniae promissio (p. 253). Die Betonung des Sakr. als eines exhibit. Mediums bildet den Gegensatz zur reform. Lehre vom Sakr. als bloßem Zeichen u. Unterpfand. Eine Ausnahme u. ohne weitere Bedeutung, auch nicht in Uebereinst. mit s. eigenen locis war es, daß Mel. in der Apol. zu Taufe u. Abendm. noch die absol. als sacramentum poenit. hinzufügte (wegen der annexa promissio gratiae) u. geneigt war, den ordo als ein Sakr. zweiter Ordnung gelten zu lassen (nemo vir prudens de numero et vocabulo magnopere rixabitur, si tamen illae res retineantur quae habent mandatum dei p. 202). Die Wirkung des Sakr.s als eines verb. visib. ist dies. wie die des Wortes: idem effectus est verbi et scrti (p. 201), aber bedingt durch den Glauben, dessen Nothwendigk. im Gegensatz zur scholast. L. betont wurde (p. 203: magis est necessarium intelligere, quomodo sit utendum scrtis. Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum qui docent, quod scrta non ponenti obicem conferant gratiam ex op. oper. sine bono motu utentes. Haec simpliciter judaica opinio est sentire, quod per ceremoniam justificemur sine bono motu cordis h. e. sine fide); vielm. als signa promissionis fordern sie den Glauben so gut wie das Wort.

Die Dogm. haben dem entspr. das Sakr. defin. als sacra et solemnis actio, divinitus instituta, quo deus interveniente hominis ministerio, per externum et visib. elem. cum verbo institutionis conjunctum, rem coelestem singulis utentibus exhibet, ad offerendam omnibus hominibus et conferendam

credentibus atque obsignandam gratiam evglicam (Holl.). Außer der div. instit. kommt also bei dens. in Betracht die materia terr. d. i. das elem. u. die mat. coel. d. i. res invisib. et intelligib. (am Anfang, u. noch von Baier — vgl. dessen Mittheilungen hierüber Comp. P. III. c. 8. §. 7. c. 10. §. 5. — das Wort; später — bereits Hutter — eine davon unterschiedene res coel., und mit Recht), beide verbunden durch die unio scrtalis, vermöge deren das elem. zum Träger, vehic., des Himml. wird; ferner die forma d. i. die externa actio, zu welcher die consecr. oder recitatio verbor. institut., die δόσις u. die λῆψις gehören, endl. die gratia, deren Empfang durch den Glauben bedingt ist: fides necessario exigitur ad capiendum salutarem scrti fructum, sed non requiritur ad substantialem scrti integritatem. Bei den Erwachsenen ist der Glaube Voraussetzung, bei den Kindern Wirkung des Sakr.s. Der Zweck des Sakr.s ist: oblatio, collatio, applicatio et obsignatio gratiae evglcae; die übrigen Zwecke (Unterscheidungszeichen der Gläubigen, Erinnerungen der Wohlthaten Christi, Bande der Liebe, Reizungen zur Frömmigkeit) sind nur zweiten Ranges. Die Nothwendigk. des Sakr.s ist nicht eine absol. sond. eine ordinata s. conditionata: non defectus sed contemtus scrti damnat; neque enim deus suam potentiam scrtis alligavit; magis tamen necessaria sunt scrta initiationis quam confirmationis (Holl.). Die Gleichstellung der alttest. Sakr. (Beschn. u. Passah) mit den neutestam. (dieselbe obl., coll., obsign. gratiae evglcae u. die Applik. durch den Glauben als medium receptivum), beruht auf einer Verkennung des Unterschieds des heilsgesch. Fortschritts.

Nachdem die ration. Theol. die Objektiv. u. den übernatürl. Inhalt der Sakr. verneint u. ihnen nur eine subj. Bedeutung übrig gelassen, zog sich die Unionstheol. auf den Begriff des Unterpfändl. zurück, während die mod. luth. Theol. eine spezif. Gabe und Wirkung des Sakr.s im Unterschied von der des Wortes zu gewinnen sucht. Vgl. Höfling, Sakram. der Taufe. I. §. 13: „eine ganz concentr. unm. göttl. Wirkung nicht bloß auf den Geist u. die geistl. Persönlichk., sond. auf die ganze dieser zum Grunde liegende geistl. u. leibl. Natur des Menschen"; dieß eine nothw. „Fortbildung der kirchl. Dogm."; denn „Niemand wird sich des Eindrucks erwehren können, daß zw. der Lehre unsrer Dogm. von dem was Sakr. ist, u. der was u. wie es wirkt, keine rechte u. befriedigende Zusammenstimmung herrscht". Besond. vgl. Thom. III, 2. §. 71 S. 116 „die menschl. Natur". S. 132 ff. Martensen §. 247. Ehrenfeuchter, Prakt. Theol. S. 79 u. A.

Anhang: Die übrigen Sakramente der röm. Kirche.

Die Konfirmation gründet sich auf die mit der Taufe verbundene Handauflegung Ap.-G. 8, 17. 19, 6. Hebr. 6, 2. Diese Handaufl., nebst hinzugefügter Salbung, wurde von der Geistesmittheilung begleitet gedacht (so schon Tert. De bapt. 8), als eine selbständ. Handlung behandelt (zunächst beim Uebertritt v. getauften Ketzern), die (seit Cypr.) dem Bischof vorbehalten wurde (nach dem scheinb. Vorgang v. Ap.-G. 8, 17), u. den Sakr. zugesellt (Tert. Aug.). Daraus erwuchs die röm. Firmung, welche an die Stelle der Handauflegung die Salbung setzt: signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine patris etc.

Ihre Wirkung: in eo datur sp. s. ad robur, sicut datus est apostolis in die pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen (Flor. Conc. 1439. Trid. S. VII De conf.). In der griech. Kirche wird die Salbung mit der Taufe verbunden. Der Protestantism. ließ die conf. nur als einen ehrwürdigen, aber nicht heilsnothwend. Ritus gelten (Ap. 201), u. betonte mehr die Unterweisung u. das eigene Bekenntniß der Jugend (Mel. Loci 1536: conf. magnopere probanda esset, si usurparetur ad hoc, ut examinaretur juventus et fidem propriam profiteretur). Von etlichen K.-Ordnungen liturg. ausgebildet u. als geistesmittheilend behandelt („Nimm hin den h. Geist" u. s. w. Hess. K.-O.), ist sie allm. abgekommen u. bes. durch Spener wieder in Aufnahme gebracht, aber im Sinn einer Handlung der Konfirmanden selbst u. von ihrer erwecklichen Seite aus gefaßt worden, gegenw. in der Regel als Erneuerung des Taufbundes angesehen, besser ein Akt des Bekenntnisses u. der Handaufl. zur Begleitung der gemeindl. Fürbitte, verbunden mit dem Abendm. Vgl. Bachmann, Die Konfirm. der Katechum. in der ev. Kirche. 1852. Höfling II, 315 ff. Kliefoth, Die Konfirm. 1856.

Die Buße (Steitz, Das röm. Bußsakram. 1854. Kliefoth, Die Beichte u. Absolution. 1856). Da nach der allgem. Ansicht der alten Kirche die Taufe nur Vergebung der vorhergehenden Sünden bringt, so ist für die Sünden des tägl. Wandels in der inneren Buße von Gott Vergebung zu erflehen, für die schweren Sünden (Abfall, Mord, Ehebruch, Diebstahl u. s. w.), auf welche Ausschluß aus der Kirchengemeinsch. steht, in der äußeren Buße Versöhnung mit der Kirche zu suchen. Ueber die Stufen dieser Buße in der altkathol. Kirche vgl. §. 63, 2. An die Stelle dieser öffentl. Buße trat seit Leo I. die geheime Beichte vor d. Priester, bes. in den Fastenzeiten. Innocenz III. gebot 1215 wenigstens einmal des Jahres die Ohrenbeichte abzulegen. Seit Greg. d. Gr. wurde die Ansicht herrschend, daß das Verdienst Chr. zwar von den ewigen Strafen befreie, daß aber die Sünde auch zeitl. Strafen in dieser oder jener Welt zur Folge habe, welche man durch freiwillig übernommene Bußübungen (bes. Gebet, Fasten u. Almosen) abbüßen müsse. Die Bestandth. der poenit. sind: contritio cordis (ihre Vorstufe die attritio, aus Furcht vor der Strafe), die confessio oris (vor d. Priester) u. die satisf. operis, die der Priester im richterl. Akt der Absolut. auferlegt. Trident. Sess. XIV c. 5: universa eccl. semper intellexit, institutam esse a domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis jure div. necessariam existere, quia dominus sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Für die Satisfactionen konnten andere als Ersatz eintreten (Kreuzzüge, Geldbußen u. dgl.): Ablaß, als Erlaß der zeitl. Strafen unter Voraussetzung innerer Bußfertigkeit gemeint, aber als Vergebung der Sünden zuweilen offiziell bezeichnet und vom Volke vielfach verstanden. Der Ablaß wurde von der Schol. durch die Lehre v. thesaurus operum supererogatoriorum gerechtf. (Th. Aqu., In suppl. qu. 25. a. 1: indulgentiae valent et quantum ad forum ecclesiae et quantum ad judicium dei ad remissionem poenae residuae post contritio-

nem et confess. et absolut., sive sit injuncta sive non. Ratio autem, quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt: et praecipue propter meritum Chr. — Sic praedicta merita communia sunt totius ecclesiae. Ea autem — distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium eius qui multitudini praeest), auch auf das purgator. ausgedehnt (Alex. Hal. Summa IV qu. 83: convenienter potest dici, quod illis qui sunt in purgatorio potest fieri relaxatio), nach schmählichem Mißbrauch zu Trid. im Wesentl. bestätigt, nur mit der Ermahnung zu weiser Beschränkung (Sess. XIV De indulg.: indulgentiarum usum — in eccl. retinendum esse docet, eosque anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant. In his tamen concedendis moderationem adhiberi cupit — et pravos quaestus omnes — abolendos esse), über welche aber die Praxis vielfach hinausgeht. — Der Protestantismus betont vor allem die absol. als die Hauptsache in der Beichte, u. als vox dei, tanquam vox de coelo sonans (Aug. 25 p. 27; vgl. Kl. Kat.: Vom Amt der Schlüssel), die sich auf das Verhältniß zu Gott, nicht auf das zur Kirche bezieht (Ap. p. 165), ein Akt der göttl. Gnade, nicht ein richterl. Urtheil, wofür daher auch die Aufzählung der einzelnen Sünden nicht jure div. nöthig, auch nicht mögl., u. ihre Forderung eine carnificina ist (Aug. l. c. Ap. p. 181. A. Smalc. p. 331); die priv. absol. aber soll beibehalten werden (Ap. l. c.). Daß Mel. in der Apol. die Absol. als Sacrament. poenit. bezeichnete, blieb ohne Folgen, da allg. anerkannt war, daß die Beichte der Taufe u. dem Abendmahl nicht gleich, sondern zu denselben im Dienstverhältniß stehe.

Die letzte Oelung (extr. unctio) beruft sich auf Jak. 5, 14 (vgl. Mark. 6, 13), wo die Salbung als ein (herkömml.) Heilmittel, als die Hauptsache aber das gemeindl. Gebet für die Genesung des Kranken erscheint, während die röm. Kirche die Handlung der Salbung betont, die den Sterbenden zum Segen für ihre Seelen ertheilt wird: effectus est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (Conc. Flor. 1439).

Die Priesterweihe (Sacr. ordinis) hat zur Grundlage die apostol. Sitte der Handauflegung, als des begleitenden Symbols bei fürbittendem u. zuwendendem Gebet, bei der Aussonderung für kirchl. Dienstthätigk. (z. B. Ap.-G. 13, 3). Daraus machte die röm. Kirche ein Sakr., welches in der Mittheilung einer höheren potestas bestehe, die einen char. indeleb. konstituire: effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister (Conc. Flor.).

Die Ehe als Sakr. gefaßt wegen Eph. 5, 32 (μυστ.), hatte am wenigsten ein Recht unter die Sakr. aufgenommen zu werden, da sie nur dem natürl., nicht dem geistl. Leben angehört, u. obendrein nicht eine Handlung sondern ein Verhältniß ist (denn nicht die Trauung ist ein Sakr., sond. die Ehe selbst). Im Widerspruch mit dieser Hochstellung der Ehe war es aber, daß man in ihr nur ein erlaubtes

Schutzmittel gegen das Fleisch u. in der Ehelosigk. etwas viel Vorzüglicheres sah; andrers. aber eine Folge davon daß man sie für schlechthin unauflöslich erklärte: quamvis ex causa fornicationis liceat tori divisionem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit (Conc. Flor.).

§. 75. Das kirchliche Amt.

Literatur. Vgl. §. 68. Außerdem: Küper, Das Priesterth. des a. Bundes. 1865. — Löhe, Aphorism. über neutestam. Aemter. 1850. — K. Lechler, Die neutestam. Lehre v. heil. Amt. 1857. — Kraußold, Amt u. Gemeinde. 1858. — Dagegen Harleß u.s.w. a.a.O. — H. L. Ahrens, Das Amt der Schlüssel. 1864. — Hiegeg. Ztschr. f. Protestsm. 1865, 3.

Zur gemeindlichen Verwaltung der heilsnothwendigen Gnadenmittel ist der Kirche in und mit den Gnadenmitteln das Amt ihrer Verwaltung von Christus gegeben und wird von der Kirche Einzelnen als Beruf übertragen. Die geschichtlich nothwendige Leitung der äußeren Kirchengemeinschaft aber so wie das Gemeindediakonat dient jenem Amt der Gnadenmittel zur Erfüllung seiner Aufgabe an den Seelen.

1. Die Schriftlehre. Der Unterschied des kirchl. Amts des N. T.s von dem alttest. ruht auf dem Unterschied der neutest. Gottesgemeinde v. der alttest. Diese war, als Volksgemeinde, äußerl. gesetzl. geregelt, daher auch das Amt. Die Berechtigung des Priesterthums u. die Gültigk. seiner Thätigkeit ruhte auf äußeren Bedingungen: auf dem Heiligth. u. auf der Zugehörigk. zum Geschlecht Aarons. In der neutestam. Gemeinde fallen solche äußere Bedingungen weg, u. nur die Gnadenmittel machen eine Verwaltung ders. u. die Gemeinde ein amtl. Organ nöthig. Dieß ist zunächst in den Aposteln (Matth. 10. Luk. 6, 12 ff.) gegeben, aber mit dem besond. Beruf, der sich in Petr. zusammenfaßt Matth. 16, 18, und welcher sich selbstverständlich nicht fortsetzen konnte, die Kirche zu gründen durch das unm. Zeugniß v. Chr. Joh. 15, 27, spez. vom Auferstandenen Ap.-G. 1, 22, und die gegründete zu leiten. — Die Anordnungen Chr. beschränken sich im Wesentl. auf den Befehl der Verkündig. des Worts (Matth. 10. 28, 20. Luk. 10. 24, 47 f.) u. der Verwaltung der Sakr. (Matth. 28, 19. Luk. 22, 19). Was Chr. Matth. 16, 19 zu Petrus v. d. Schlüsseln des Himmelreichs (Befugniß einzulassen u. auszuschließen) u. — dieß Matth. 18, 18 für d. ganze Gemeinde — vom Binden u. Lösen (d. h. Verbieten u. Freigeben) sagt, hat man kombinirt im sog. Binde- u. Löseschlüssel u. darunter herkömml. die Macht der Sündenvergebung verstanden, während man die Worte jetzt gewöhnl. v. d. gesetzgebenden Gewalt erklärt. Aber die Worte werden ein Ausdruck für die Machtbefugniß in Bezug auf die Zugehörigkeit zum Himmelr. (Matth. 16) u. zur christl. Gemeinschaft (Matth. 18) sein, u. zwar durch die Sündenvergbg. nach Joh. 20, 22 f.: e. Stelle welche nicht (so herkömml.) die Mittheil. e. bes. Amtsgnade u. Amtsgeistes lehrt, sond. sagt daß der Geist Jesu des Verklärten der Thatbeweis der in Chr. vorhandenen Sündenver-

gebung ist, in deren Gemeinschaft die Menschen seitdem aufgenommen werden können u. sollen.

An Pfingsten wird die ganze Jüngersch. v. h. Geist erfüllt u. zum Zeugniß von Chr. befähigt; die Zwölfe u. spez. Petr. treten nur als ihr bes. Organ hervor. Steph. u. Phil., obgl. nur Diakonen (zur Armenpflege), verkündigen das Wort Ap.-G. 6, 9 ff. 8, 5 ff.; nicht minder gewöhnliche Christen 8, 4. 11, 19 ff., nur eben unter apost. Leitung. — In den einzelnen Gemeinden bilden sich naturgemäß Vorsteherschaften, in Jerusal. Ap.-G. 11, 30, in den andern judenchristl. Gemeinden Jak. 5, 14, in den heidenchristl. Gemeinden Ap.-G. 14, 23. Tit. 1, 5 zur Herstellung u. Erhaltung der nothw. gemeindl. Ordnung — zum Beweis der geschichtl. Nothwendigk. einer Leitung der Gemeinde u. der Kirche, damit die geordnete Verwaltung der Gnadenmittel gesichert sei. Was die Apostel für die Gesammtkirche, das sind diese Vorsteher für die einzelnen Gemeinden: *πρεσβ.*, *προϊστάμενοι*, *ἡγούμενοι*, *ποιμένες*, *ἐπίσκ.* Die Verkündigung des Worts war nicht ausschließlich an sie gebunden (vgl. 1 Kor. 14, 26), aber sie stand unter ihrer Leitung u. Verantwortung; in den apok. Sendschreiben wird der *ἄγγελος* (wohl der eigentl. Vorsteher, nach der damal. Entwicklung der Gemeindeverf.) verantwortl. gemacht für d. Zustand d. Gemeinde. Neben ihnen standen Proph., Evangelisten, Lehrer u. s. w. je nach der besond. charism. Begabung. Jede Berufsthätigk., bleibende oder zeitweilige, wurde durch fürbittendes Gebet u. Handauflegung übertragen, nicht im Sinn einer Fortpflanzung des apost. Amtes oder dgl., sond. als Erflehung der göttl. Geistesausrüstung für den bes. Beruf: so die Diakonen Ap.-G. 6, 6; Barn. u. Saulus bei ihrer Aussendung von Antiochien 13, 3; Tim. bei der Erwählung zum Gehülfen Pauli 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. — Die sittl. Erfordernisse des Amtsträgers bes. 1 Tim. 3, 1 ff., worunter auch *διδακτικός*, u. Tit. 1, 7 ff., worunter auch *ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδαχῇ τῇ ὑγιαινούσῃ κ. τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* Von den übrigen apost. Lehraussagen gehört vor Allem 2 Kor. 3, 6 ff. hieher, wo der Apostel die jenem Berufe entsprechende Dienstthätigk. eine *διακονία καινῆς διαθήκης* oder *τοῦ πνεύματος* oder *τῆς δικαιοσύνης* nennt, weil sie die neue Gottesgemeinschaft, den Leben schaffenden Geist Gottes, die in Chr. hergestellte Gerechtigkeit vermittelt, durch das Wort, den *λόγος τῆς καταλλαγῆς* 5, 19 welches zwar Sache aller Christen, dessen Verkündigung aber der bes. Beruf der amtl. Beauftragten ist: *ὑπὲρ Χριστοῦ ουν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ* 5, 20. Die Bedeutung ihres Thuns ruht also nicht in der amtl. Stellung an sich, sondern in dem göttl. Ursprung u. Inhalt des von ihnen verkündigten Wortes. — Eph. 4, 11 nennt nicht ein für allemal geordnete u. feststehende Aemter, sond. sagt nur daß es verschiedene Berufsweisen in der Kirche gibt, die alle von Chr. stammen u. der Herbeiführung der Vollendung der Gemeinde dienen sollen, wie denn 4, 16 diesem Ziele im Grunde jedes Glied des Leibes Chr. zu dienen hat. Somit ist zwischen den Gliedern der Gemeinde überhaupt und den Beamteten nur der Unterschied des allgemeinen und des besonderen Berufs. Und nur weil der letztere Gottes Wille u. nicht bloß menschliches Belieben ist, heißt es Ap.-G. 20, 28 von den ephes. Presb. daß sie der

heilige Geist zu Bischöfen eingesetzt, ähnlich wie der Beschluß Ap.-G. 15, 28 ein Beschluß auch des heiligen Geistes der in der Kirche waltet, weil in Kraft desselben u. aus seinem Willen heraus ist.

2. **Die Kirchenlehre.** Die kathol. Kirche. Die Gesch. der Lehre vom Amt ist auf das Engste mit der Gesch. des Kirchenbegriffs verbunden. Den entscheidenden Wendepunkt bezeichnet Cyprian durch die Durchführung der Idee des sacerdotium, mit welchem der Klerus richterl. u. mittler. zw. Chr. u. die Laien tritt. Als allm. die Kirche zur höchsten Autor. wurde, welche im Grunde auch der Schrift erst ihre Autor. verleiht (Aug.: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret autoritas), wurde das Prinzip der äußeren Legitimität das Entscheidende, in der ununterbrochenen Succession der Bisch. in denen man die Träger der Apostolic. sah. So Aug. gegen die Donat. Im Zusammenhang hiemit wurde der röm. Bischof als der Nachfolger Petri der Ausgangspunkt aller kirchl. Legitim. Leo d. Gr., Ep. 14: magna ordinatione provisum est, ne omnes episcopi sibi omnia vindicarent, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia, et rursus quidam in majoribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent ampliorem, per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura conflueret et nihil usquam a suo capite dissideret. Von dieser monarch. Spitze aus entfaltete sich das mittler. u. richterl. Priesterthum, dessen potestas clavium darin bestand, die Sünden richterl. zu beurtheilen u. über die satisfakt. Werke u. deren Wirkung zu entscheiden; vgl. §. 74, Anhang: die Buße.

Der Protestantismus geht von den Gnadenmitteln aus, welche der Kirche (im wesentl. Sinn) übergeben sind u. darum ein gemeindl. Amt der Verwaltung ders. fordern: das Amt im wesentl. Sinn, im Unterschied von s. empir. Wirklichk., die sich durch die geschichtl. Verhältnisse bestimmt. In jenem Sinne u. innerhalb jener Grenzen ist das Amt de jure div., in diesem Sinne de jure hum., damit aber nicht e. Sache des Beliebens sond. Gottes Wille, welcher Ordnung u. Autor. u. s. w. will. Sache dieser gottgewollten Ordnung de jure hum. ist dann auch das Kirchenregiment.

Die Bekenntnisse. Schon die Namen sprechen die Anschauung aus: ministerium ecclesiast., minist. verbi et sacramentorum, potestas clavium u. ähnl. Das Amt als Gnadenmittelamt u. s. Heilsnothwendigk.: Aug. 5: ut hanc fidem consequamur, institutum et minister. docendi evglii et porrigendi scrta. Nam per verb. et scrta tanquam per instrumenta donatur sp. sctus etc. Dieß ist das geistl. Wesen des Amts u. s. göttl. Beauftragung. Aug. 28 (de potest. ecclesiast.) p. 38: potestatem clavium seu potestatem episcoporum juxta evglium potestatem esse seu mandatum dei praedicandi evglii, remittendi et retinendi peccata et administrandi scrta (Joh. 20, 21 f. Mark. 16, 15). — Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando verbum et porrigendo scrta. p. 39: de jure div. nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis h. e. his quibus est commissum ministerium verbi et scrtorum, nisi remittere pecc., item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evglio dissentientem rejicere, et impios, quorum

nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana sed verbo. Hic necessario et de jure div. debent iis ecclesiae praestare obedientiam. — Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdict. in cognoscendis certis causis videl. matrimonii etc., hanc habent hum. jure. Dasselbe gilt dann hinsichtlich der äußeren kirchlichen Gebräuche u. Ordnungen, ut res ordine gerantur in eccl. p. 42. Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare etc. Dahin gehört der Sonntag u. die kirchl. Festtage p. 47. — Ferner bezieht sich hierauf der den Schmalk. Art. angefügte Tract. de potest. et prim. papae. Hier wird bes. durchgeführt, daß das Subj. des Amtes die Kirche selbst sei: p. 345: necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad eccl. pertineant. — Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate, sicut et ob eam causam eccl. principaliter habet jus vocationis. — Ministerium novi test. non est alligatum locis et personis, sicut minist. levit., sed est dispersum per totum orbem terrarum, et ibi est ubi deus dat dona sua, apostolos, proph. etc., nec valet illud minist. propter ullius personae autoritatem sed propter verbum a Chr. traditum. p. 353: ubicumque est eccl., ibi est jus administrandi evglii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae. — Ubi est igitur vera eccl., ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi ministros. Sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister et pastor alterius. Der Inhalt dieser Amtsverwaltung der Gnadenmittel p. 346: pascere h. e. docere verb. seu ecclesiam verbo regere. Die Kirche überträgt es aber Einzelnen: Ap. p. 202: habet eccl. mandatum de constituendis ministris. Daher Aug. 14: nemo debet in eccl. publice docere etc. nisi rite vocatus. Deren Amt ist aber bei Allen wesentlich dasselbe. Tract. p. 352. — Nur vorgefaßte neuere Theorien konnten diesen unmißverständlichen Aussagen der Bekenntnisse einen andern Sinn unterlegen.

Die Dogmatiker reproduziren diese Lehre im Lehrstück v. status ecclesiast. im Zusammenh. mit der Lehre v. ordo triplex hierarchicus d. h. von den drei Ständen in der Kirche, dem Lehrstand, dem obrigk. u. dem hausväterl. Stand, von denen jeder einen verschiedenen Beruf auch für die Kirche hat. Holl.: Status ecclesiast. inservit ecclesiae collectioni et informationi atque opponitur haeresibus et doctrinae corruptelis; st. polit. inservit eccl. defensioni et externae gubernationi, atque opponitur tyrannidi et latrociniis; st. oecon. inservit eccl. propagationi, atque opponitur vagis libidinibus. Triplex hic status dicitur etiam triplex hierarchia.

Minister. eccl. est officium sacrum et publ., divinitus institutum, et certis atque idoneis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi verb. dei doceant, scrta administrent et disciplinam eccl. conservent, ad gloriam dei hominumque salutem promovendam. Die voc. ist entw. immed. s. extraord., wie bei den Aposteln, od. med. s. ord. wie jetzt, durch die Vermittlung der Kirche oder ihrer Glieder. Diese voc. legit. ist für einen jeden Diener der Kirche nicht bloß um der guten Ordnung

willen sond. auch wegen des mandatum div. nothw. (mit Berufung auf Tit. 1,5. Hebr. 5,4. Röm. 10,15. 2 Kor. 5,20 — im Gegensatz zu den Anabapt. u. Myst.). Die ordin. nihil aliud est quam publ. testificatio, qua vocatio personae ad ministerium idonea, in conspectu dei (et eccl. Holl.) et ipsius nomine declaretur esse legitima et div.: so Chemn., die späteren Dogm. fügen mit Recht die Handaufl. (als signum benedictionis div., quam sacra persona in officio suo a deo exspectare debeat) u. das fürbittende Gebet hinzu. Die Ordin. ist (relat.) nothw. wegen des decorum u. des praeceptum div. (Ap.-G. 13,2), aber die Form ist frei. Die potestas des min. eccl. besteht in der Verwaltung v. Wort u. Sakr. (pot. ordinis) u. dem Amt der Sündenverg. u. -behaltung (pot. jurisdictionis). Diese letztere Gewalt ist nicht bloß significative et declarative sond. auch effective et realiter, aber ministerialiter.

Der Magistr. polit. (durchweg als christl. Obrigkeit vorausgesetzt) hat es nicht bloß mit den res civiles sond. auch mit den res sacrae zu thun, aber in verschiedener Weise: circa res sacras occupatur magistr.: sollicite observando et exercendo, quae omnibus hominibus salvandis sunt credenda et agenda; externa gubernatione ecclesiam et religionem christ. dirigendo; internam vero sacrorum gubernationem (d. h. Verwaltung der Gnadenm. u. Schlüsselgewalt) sibi non vindicando, sed ministris ecclesiae relinquendo, et in externo sacrorum regimine sincerorum ecclesiae ministrorum consilio utendo (im Consist.).

Die übrigen Ausführungen der alten Dogm. über den st. polit. gehören in die Ethik. — Uebrigens ging die altprot. Auseinanderhaltung des kirchl. (geistl.) u. staatl. (weltl.) Gebiets, wonach es die Kirche mit den Seelen u. den res aeternae, die staatl. Gewalt mit dem Leib u. den Dingen des äußeren Lebens zu thun hat — non igitur commiscendae sunt potestas eccl. et civilis. Aug. p. 37 —, immer mehr verloren u. die Kirche gerieth je länger je mehr in Abhängigkeit v. der staatl. Gewalt. Die oberste Kirchengewalt (sog. Summepisk.) der Fürsten wurde zunächst durch das sog. Episkopalsystem gerechtf. (bes. Carpzov 1645) wonach die Gewalt der Bisch. auf die Fürsten übergegangen sei, dann durch das Territorialsystem (Thomas. u. Böhmer, Ende des 17. Jahrh.), wonach die Kirchengewalt wesentl. in der Staatsgewalt mit inbegriffen sei, wogegen Pfaff 1719 das Kollegialsystem aufstellt, wonach die Kirche ihr eigenes Gesellschaftsrecht habe, so daß der Fürst, auf welchen die höchste Verwaltung dieses Rechts im Sinne des Vertrags übergegangen, an dasselbe gebunden sei. — Faktisch kam es zur Cäsareopapie.

Beim stat. oecon. handeln die Dogm. bes. von der Ehe, dagegen nicht von der kirchl. Bedeutung u. Betheiligung dieses Standes, welche auch, bes. gegenüber dem Uebergewicht der weltl. Obrigkeit, nicht zu ihrem Rechte kam, weßhalb bes. Spener (Pia desideria) das Recht dieses dritten Standes zur Geltung zu bringen suchte. Daran arbeitet in verschiedenem Sinne die Gegenwart.

VI.

Die Vollendung der Gottesgemeinschaft.

(De novissimis.)

§. 76. Das Leben nach dem Tode.

E. V. Löscher, Auserlesene Sammlung der besten u. neueren Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tode. 1735. — Flügge, Gesch. des Glaubens an Unsterblichk., Auferst., Gericht u. Vergeltung. 1794. 4 Bde. — Wießner, Lehre u. Glauben der vorchristlichen Welt an Seelenfortdauer u. Unsterblichk. 1821. — Lüken, Die Traditionen des Menschengeschl. 1856 S. 407 ff. — Weiße, Die philos. Geheimlehre v. d. Unsterblichk. der mensch. Indiv. 1834. Ders., Stud. u. Krit. 1836. — Fichte, Die Idee d. Persönlichk. u. der indiv. Fortdauer. 1834. 55. — Brandes, Wir werden leben. 1858. — Güder, Lehre v. d. Erscheinung Jesu Chr. unter den Todten. 1853. — Ders., Art. Hades in Herzogs R.=Enc. V, 440. — Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichk. 1861. — Rink, Vom Zustand nach dem Tode. 1861. 2. Aufl. 1865. — Huber, Die Idee der Unsterblichk. 2. Aufl. 1865. — Delitzsch, Psych. S. 399—448. — Kahnis I, 179—194. — Luthardt, Apol. II, 175 ff. 246 ff.

Die Lehre von den letzten Dingen hat zum Inhalt die Vollendung des Einzelnen, der Kirche und der Welt zum schließlichen Reiche Gottes. Was den Einzelnen und zunächst sein Leben nach dem Tode betrifft, so erhält der in der Selbstgewißheit der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Bestimmung für Gott wurzelnde allgemeine Unsterblichkeitsglaube der Menschheit durch die auf den Offenbarungsthatsachen ruhende religiöse und christliche Glaubensgewißheit seine höhere Bestätigung und Wahrheit. In Folge dessen ist dem Christen gewiß, daß der Tod zwar auf der einen Seite als Gericht der Uebergang in einen Stand der Leiblosigkeit und damit der Machtlosigkeit und der Geschiedenheit von der Welt, auf der andern Seite aber als Erlösung vom Todesleibe für den Gläubigen der Uebergang zur höheren Gemeinschaft mit Christus im Himmel ist.

1. **Das allgem. menschl. Bewußtsein** (vgl. Kahnis I, 179—194) trägt den Glauben an die Unsterblichkeit theils als eine Forderung des Geistes, theils als eine Forderung der Relig. in sich u. hat ihn von jeher philos. zu begründen gesucht (Sokr., Plato, Cicero; Cartes., Leibn., Wolff, die Popularphilos., Kant u. Neuere) theils durch den metaph. Beweis (aus der Einfachh. u. Immaterial. der Seele: M. Mendelssohn, Phädon. 1767. 6. Aufl. mit Zus. v. Friedländer. 1821), theils durch den teleol. Beweis (aus der unendl. Entwicklungsfähigk. des Geistes), th. durch den moral. Beweis (Ausgleichung von Tugend u. Glück: Kant). Vgl. Sintenis, Elpizon. 1795. 3. Aufl. 1803 ff. 3 Bde. Die Wahrheit dieser Beweise ist die Idee der menschl. Persönlichk. u. ihres Verhältnisses zu Gott. Demnach fordert dieser allg. menschl. Unsterblichkeitsglaube als Grundlage den relig. Glauben. Der Rationalism. hat sich deist. u. sentim. mit der indiv. Fortdauer

begnügt. Die hegelsche Philos. hat dies. pantheist. verneint (Richter, Die Lehre von den letzten Dingen. 1833. Vortr. über die persönl. Fortdauer. 2. Aufl. 1855. Strauß II, 697 ff. 738: „das Jenseits ist zwar in allem der Eine, in s. Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die spekul. Kritik zu bekämpfen u. wo möglich zu überwinden hat“); vollends leugnet sie der Materialismus, während die neuere posit. Philos. sie wieder zu retten sucht (vgl. oben Weiße, Fichte, Huber u. s. w.). Die beiden Sätze von der Persönlichk. Gottes u. der Unsterblichk. der Seele bilden die zwei allgemeinsten Grundlagen des sittlichen Bestandes der menschlichen Gesellschaft.

2. **Die L. d. Schr. v. Zustand nach d. Tode.** Vgl. die bibl. Theologien üb. das A. oder N. T. Ueber das A. T. spez. bes. Oehler, V. T. sententia de reb. post mortem futuris 1846.

Verwandt mit den heidn. Anschauungen vom Hades, als dem Ort der abgeschiednen, schattenhaft lebenden Seelen, theilweise verbunden mit der Idee der Vergeltung, lauten die **alttestamentl.** Aeußerungen üb. das Scheol. שְׁאֹל, wohl nicht v. שָׁאַל fordern, sondern v. שָׁעַל drängen, oder nach Böttcher: graben, gewöhnl. Höhle (irrig mit Hölle zusammengestellt), wohl besser: geschlossener Ort, die Unterwelt im Gegensatz zur freien Oberwelt; nicht ident. mit Grab, sond. der Aufenthalt der Seelen (רְפָאִים gewöhnl.: Schatten von רָפָה schwach sein, Dietr. die Schweigenden, Hofm. v. רָפָה niedersinken = יֹרְדֵי עָפָר): ein Ort des Dunkels Hiob 10, 21 f. u. des Schweigens Ps. 115, 17, fern von den Menschen u. den Offenb. Gottes Ps. 88, 6. 13. Jes. 38, 11; aber auch ein Ort der Ruhe für Alle Hiob 3, 13—19: in dem Allen nur eben der Gegensatz zum Leben der Oberwelt. Darin liegt aber die Gewißh. der persönl. Fortdauer: versammelt werden zu s. Volk, zu s. Vätern Gen. 25, 8. 35, 29. 49, 29. 33. Num. 20, 24. Ps. 49, 20 (die Seele); daher auch mit Empfindung, wenn auch unberührt vom Geschick der Ueberlebenden Hiob 14, 22. Von Seligk. oder Vergeltung enthält allerdings die mos. Gesetzgebung nichts (Hengstenb., Beitr. zur Einl. in das A. T. III, 577); diese Schranke der Erkenntniß hängt zus. mit der Stufe der heilsgesch. Entwicklung selbst: der Todeszustand selbst hat s. Gesch. gehabt (vgl. Hofm., Schriftbew. I, 496). Wohl aber fehlt die mit der Gewißh. der persönl. Fortdauer verbundene Idee eines verschiedenen zukünftigen Geschicks nicht; sie liegt in der Erzählung von Henochs Entrückung Gen. 5, 24, oder in Bileams Wunsch Num. 23, 10, oder in den Bitten, nicht mit den Bösen weggerafft zu werden Ps. 26, 9. 28, 3, sofern näml. der Gottlose hoffnungslos ist, während der Fromme eine Hoffnung der Zukunft hat, im Zusammenh. mit der Zukunft des Reiches Gottes; daher ein zukünftiges Gericht Koh. 11, 9. Im Zusammenh. hiemit entwickelte sich der Auferstehungsglaube; hievon später §. 78.

Das **Neue Testament** nimmt zunächst die altteſt. Anschauung vom Hades in entwickelter Gestalt herüber; so im Gleichniß Luk. 16, 22 ff. In diesen Hades nun ging Chr. selbst mit s. Tode (vgl §. 57, 1), aber er ist zugl. im Paradies, u. mit ihm der Schächer Luk. 23, 43, u. nimmt die altteſt. Frommen mit sich aus dem Hades Matth. 27, 52 f. Seitdem kommen die Gläubigen nicht mehr in den Hades, sond. als selige u. vollendete Geister Hebr. 12, 23 in den Himmel zu Chr. 2 Kor.

5, 6. 8. Phil. 1, 23. Apok. 7, 9 ff. zur seligen Ruhe 6, 11. 14, 13, während der Hades s. Todten erst am Ende herausgibt, um dann nicht mehr zu sein Apok. 20, 13 f.

3. **Die Kirchenlehre.** Die alte Kirche setzte die Unsterblichk. der Seele voraus (Tert. De an. 22: definimus animam, dei flatu natam, immortalem esse) u. nimmt die L. v. einem Zwischenzustd. herüb., in welchem d. Heiden das Ev. verkündigt wird (z. B. Clem. Strom. VI p. 765), die Frommen u. d. Bösen getrennt einen Vorschmack ihrer zukftgen Seligk. od. Verdammniß haben (Just. C. Tryph. 5. Tert. De an. 55 u. ö.), also eine Wartezeit haben (Iren. V, 32, 2: wie Chr. auf s. Auferst. warten mußte, sic et nos sustinere debemus definitum a deo resurrectionis nostrae tempus); nur die Märtyrer dachte man sich unm. zu Gott versetzt (Tert. De resurr. 43). Mit d. L. v. Zwischenzustand verband sich die Ansicht v. e. Reinigung u. Büßung: schon Orig. spricht v. einem Reinigungsfeuer durch welches hindurch die Frommen in das Paradies kommen, im Abendl. aber hielt es Aug. für wahrsch. (Enchir. 68: est ignis — in hac vita. — Exuritur opus etc. — Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est. — Nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium — tardius citiusque salvari), u. erhob es Greg. der Gr. zum kirchl. Glauben u. begründete damit die Pflicht der Fürbitte u. s. w. (Dial. IV, 39. 40. 45).

Die röm. Kirche. Die Schol. bildete diese Anschauung weiter aus in der Lehre von den 5 receptacula: zw. dem infernus für die Bösen näml. u. dem paradisus im Himmel für die Guten (Anschauen Gottes), liegt der locus purgatorii zur Abbüßung der Sünden, u. daneben der limbus infantum für die ungetauften Kinder u. der limbus patrum für die Frommen des A. B., seit Chr. Aufersteh. aber verlassen. Von besond. Bedeutung auch für die Praxis der Kirche wurde die Lehre vom Fegefeuer, zu Florenz 1439 u. zu Trient (Sess. VI c. 30. S. XXV decr. de purg.) festgestellt. Cat. Rom. I, 6, 3: est ignis purgatorius, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut iis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Gebet, Almosen, Meßopfer der Lebenden kommen den Verstorbnen zu Gute. Das Feuer wird als ein wirkl. gelehrt (Bellarm. De purg. 11: communis sententia theologorum est, verum et proprium esse ignem eiusdem speciei cum nostro elementari), von den Neueren geistig gefaßt (Möhl., Symb. 215 ff. 453 f.). — Die griech. Kirche verwirft das Fegefeuer u. läßt die wahren Gläubigen in die Seligkeit, die Sünder in den Hades übergehn.

Die protest. Kirche verwirft das Fegef. mit den Seelenmessen, als im Widerstreit mit der Versöhnung allein durch Chr. (Art. Sm. p. 307 sq.), u. als unnöthig, da mit dem Tode der Gläubige von Sünde gereinigt werde (Ap. 194. Cat. maj. 501. F. C. 723 sq.). Die Dogm. läßt, ungeschichtl., die Entscheidung mit dem Tod schon völlig abgeschlossen sein. Die Frommen kommen alsbald in den Himmel, die Gottlosen in die Hölle: animae piorum — tempore inter mortem hominis et extremum judicium intermedio non dormiunt, aut saltem in aliquo statu tranquillo et laeto sunt, sed illico ad beatificam dei visionem in coelo admittuntur ac perfecta beatitudine fruuntur; impiorum vero animae in inferno subjectae sunt damnationi et cruciatibus (Qu. IV, p. 567).

Seit der Zeit des Pietismus kam aber die Lehre v. einem Zwischenzustand wieder auf u. wurde in der neueren Zeit beliebt, wobei es sich noch bes. um die Fragen der Zwischenleiblichkeit, der Entwicklungsfähigkeit u. Bekehrungsmöglichkeit u. der Möglichkeit vollendeter Heiligkeit handelt.

§. 77. Die Wiederkunft Christi.

Auberlen, Der Prophet Daniel u. die Offenb. Joh. 1854. 1857. — Karsten, Die letzten Dinge (1857). 3. Aufl. 1861. — Th. Lessing, Die Hoffnung d. Christen. 1858. — Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen. 1861.

Wenn die Kirche nach der Weissagung Christi sich über die gesammte Völkerwelt ausgebreitet haben wird, soll die Stunde auch für die Bekehrung Israels schlagen. Aber eben dann wird die alte Feindschaft wider das Bekenntniß Christi durch die Vereinigung der Macht und der Lüge sich zur antichristlichen Spitze erheben und eine Zeit der schwersten Drangsal über die Kirche herbeiführen, welcher die persönliche Erscheinung Christi und sein Gericht über die antichristliche Gottesfeindschaft ein Ende machen wird, um darauf — so wenigstens nach Andeutungen der Schrift und nach altkirchlichem Glauben — eine Zeit siegreicher Herrschaft der Gemeinde folgen zu lassen, welche den Uebergang zum Stande der Ewigkeit bilden soll.

1. **Die Bekehrung der Völker.** Auf der alttest. Weiss. v. der Unterwerfung der Völker unter den Gott Israels, wie sie sich von Anfang an, von Abrahams Segen Gen. 12, 3. 18, 18 u. ö. u. von der Schiloverheißung Gen. 49, 10 an, durch alle Proph. hindurchzieht, ruht die neutest. Aussicht auf die Bekehrung der Völker zum Evangel. u. ihrer Sammlung in die Kirche, wie sie in Jesu Taufbefehl Matth. 28, 19. Mark. 16, 15, vgl. Luk. 24, 47, u. Jesu Weissagung Matth. 24, 14 *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, wie von den Aposteln ausgesprochen ist Röm. 11, 25 *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, u. in ihrer Wirksamk., bes. der paul. (vgl. den Gang des Evangel. in die Welthauptst. in der Ap.-Gesch.), wie in ihren Aeußerungen über die Bedeutung ihrer Erfolge (Röm. 1, 5. 13. 14. 10, 18 u. ähnl.) als apost. Bewußts. zu Tage tritt. — Durch den Unglauben Israels aber ist es veranlaßt, daß das Evang. zu d. Heiden überging ehe Israel sich bekehrte, vgl. Matth. 21, 41. 22, 1 ff. u. ö.; dieß bezeichnet Paulus Röm. 11, 25 als *μυστήριον*, weil es ein nach der alttest. Weiss. unerwarteter Gang der Dinge ist.

Dadurch wurde **Israels Bekehrung** eine Thatsache des Endes. Die Zukunft Israels ist begründet schon in s. Erwählung (vgl. Röm. 11, 2 *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω*), daher auch im Alten Testament von Anfang an geweiss. u. zwar in einer Weise, daß diese Weiss. zwar nicht auf das fleischl. Israel als solches bezogen, aber auch nicht ohne Weiteres auf die Kirche aus den Heiden gedeutet werden können: Lev. 26. Deut. 32; auf dieser Grundweiss. ruhen dann die proph. (bes. Hos. 3, 4. 5). Im Neuen Testament Matth. 23, 38 f. Luk. 21, 24 (Jerusal. wird zertreten sein von den Heiden bis die Zeit erfüllt sein wird), besond. aber Röm. 11, 26 *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* (vgl. die Komm., bes. Tholuck u. Meyer, u. Luthardt, Lehre v. d. letzten Dingen. 106—122). Von da aus

wird dann auch Apok. 7, 4 ff. u. 14, 1 ff. sowie 11, 3 ff. zu erklären sein (vgl. a. a. O. S. 191 ff.).

Die alte u. die röm. Kirche lehren mit wenigen Ausnahmen (Hieron.' Polemik gegen die Judaizantes) eine allgem. Bekehrung Israels am Ende u. auch in der ref. Kirche wurde Röm. 11 meistens dahin verstanden, während viele Armin. (Grot., Limborch, nicht Episk.) die Erfüllung in die Anfangszeit der Kirche verlegten. Luther predigte auch noch so 1521, wurde aber später andern Sinns, u. die Mehrzahl der luth. Exeg. u. Dogm. suchte dem „ganz" Israel durch Umdeutungen auszuweichen (Qu. IV p. 615: non exspectanda est ante finem mundi universalis aliqua vel certe insignis Judaeorum conversio, u. auch Röm. 11 handle Paulus ganz u. gar nicht davon; mit Berufung auf Luther, Gerh. u. s. w.); doch vertreten manche Andere (Hunn., Hafenr., Menzer, Balduin Meißner u. A.) das Richtige, am richtigsten lehrte Calixt De extr. judicio: Bekehrung aller Heidenvölker u. Bekehrung des ganzen jüd. Volks, wogeg. Calov heftig polemisirte. Die neuere Exeg. erkennt den Wortlaut an, aber ohne daß die Dogm. diesen Satz entsprechend verwerthet hätte.

2. **Der Antichrist.** Mit dem großen Abfall, angedeutet Luk. 18, 8, ausgesprochen 2 Thess. 2, 3, steht die Offb. des Antichrist im Zusammenhang, der auf Grund des daniel. Antioch. Epiph. 2 Thess. 2, 3 ff. als das Widerspiel Chr., die persönl. Concentr. der Sünde, der Gott dieser Welt u. das Organ Satans u. seiner Wunderwirksamk. geschildert wird (vgl. Luthardt, Lehre v. d. letzten Dingen. S. 145—164), der Weltherrscher des Endes u. Verfolger der Gemeinde durch die Mittel der Macht u. der Lüge Apok. bes. 12—14 (a. a. O. S. 209 ff.), jetzt noch zurückgehalten v. e. aufhaltenden Macht (*ὁ κατέχων, τὸ κατέχον* 2 Thess. 2, 6. 7: wohl die sittl. Ordnungen des Völkerlebens), aber angebahnt im Antichristenthum Matth. 24, 5 ff.: Verführung und Verfolgung, 1 Joh. 2, 18 *ἀντίχριστοι πολλοί*, 4, 3 *τὸ πν. τοῦ ἀντιχρ. ὃ — νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.* 2 Joh. 7: *πολλοὶ πλάνοι — οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰ. Χρ. —· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος κ. ὁ ἀντιχρ.* Mit dem Antichr. bricht für die Kirche die Zeit des schwersten Martyr.s, zur Läuterung, u. der größten Versuchung, zur Bewährung, an.

Die alte Kirche nahm einen persönl. Antichr. an u. erwartete ihn eine Zeitlang in dem wiederkehrenden Nero; später sah man den Antichr. im Muhamedanism., die Opposs. d. M.-A. vielf. im Papstth., so auch der Protestantismus: Art. Smalc. p. 314: papam esse ipsum verum antichr. p. 348. F. C. s. d. X. p. 705. Damit übereinst. die Dogm.: Antichr. im allg. Sinn bezeichnet die Feinde der christl. Wahrh. überh.; im spez. Sinn den eigentl. Antichr. magnus, v. dem hier die Rede ist. Dieser ist nach Qu. IV p. 522 entw. der orient. (Ez. 38, 2. Apok. 20, 7 f.: Gog u. Magog oder Muham.), oder der occid., um den sich's hier handelt, welcher nicht ein einzelnes Indiv., sond. ein Kollekt. ist, näml. das Papstth.: Pontifex Rom. post factam apostasiam (seit Greg. d. Gr.) est antichr. ille magnus (d. h. der eigentl.), de quo Daniel propheta, Paulus ap., et Johannes theologus fuere vaticinati, cum omnia quae scti illi dei homines antichristo tribuunt, papae Rom. exacte conveniant (Qu. IV p. 527). Dieß bezeichneten freilich die Röm. als eine magna impudentia (Bellarm. De pont.

Rom. III.) u. hielten mit exeg. Recht entgegen daß der Antichrist nach der Schrift nur Einer u. ein völliger Feind Chr. sei u. s. w. Das richtige Verständniß hat sich bes. seit Bengel wieder angebahnt.

3. **Die Parusie Christi.** Die alttest. Weiss. v. Tag Jeh.s, welcher die Erlösung der Gemeinde u. das Gericht der Feinde bringen wird (vgl. z. B. Joel 2. Mal. 3), wird neutest. zum Tag der Zukunft J. Chr. in der Herrlichk. seines Vaters Matth. 16, 27 f. (noch für dieses Geschlecht), bes. Matth. 24. 25; Luk. 17, 24 (wie ein Blitz) 21, 27 ff.; sichtbar Ap.-G. 1, 11; weßhalb von d. ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας die Rede ist 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14, mit dem Feuer des Gerichts 2 Thess. 1, 8, spez. für den Antichr. u. s. Genossen 2 Thess. 2, 8. Apok. 19, 19 ff. Die persönl. u. leibl. Wiederkunft Christi ist durchgängig Lehre des ganzen N. T., auch Joh. 14, 3 ist so gemeint, u. ruht unleugbar auf dem Worte Jesu selbst, welches in den gegenw. Streitverhandlungen über die Person Jesu eine erneute entscheidende Bedeutung erhalten hat. — Die Hoffnung u. Erwartung der Wiederk. Christi stand der alten Kirche im Vordergrund ihres Bewußtseins. Symb. ap.: venturus est (Nic.: in gloria), judicare vivos et mortuos. Aug. 17: Chr. apparebit in consummatione mundi ad judicandum etc.

4. **Das sog. Tausendjährige Reich.** Mit dem Tag Jeh.s verbindet das Alte Testament oftmals die Schilderung eines Friedens- u. Segenszustandes der Natur (vgl. Jes. 11, 6—9. 60. 65, 20 u. ähnl.), welche weder ohne Weiteres rein geistl., noch auch äußerl. buchstäbl., sond. uneigentl. zu nehmen sein wird, noch auch eine Darstellung der Ewigkeit sein kann. Auf einen ähnl. Stand der Dinge, der ein Uebergangszustand in vorläufig abschließender Herrlichk. ist, weisen auch neutestam. Stellen hin. Jesus wird kommen in sein (Macht-) Reich Matth. 16, 28 (u. Parall.). Luk. 23, 42, d. h. die Offb. Chr. ist zugl. die Offb. s. Reichs 2 Tim. 4, 1; denn nach dem Gleichniß Luk. 19, 11 ff. ist die Zwischenzeit die Zeit der Herrschaftsübernahme, die Zeit nach der Wiederk. die der vollen Herrschaftsbethätigung; an dieser sollen auch die Gläubigen Theil nehmen z. B. 2 Tim. 2, 12, u. zugl. soll die Gemeinschaft der Jünger auf Erden mit ihm ihre höhere Verwirklichung finden in der Tischgemeinschaft des Reiches Luk. 22, 30. Die Frage ist ob dieß mit dem Leben der Ewigk. ohne Weiteres zusammenfällt. Luk. 14, 14 scheint (auch nach Meyer) von der Auferstehung der Gerechten als v. einer bes. zu reden, wogegen zusammenfassende Stellen wie Joh. 5, 29 nicht sprechen. 1 Kor. 14, 23 scheint zw. der Parusie Chr., mit welcher die Auferst. der Gläubigen verbunden ist, u. dem Ende der Geschichte, mit welchem die Reichsübergabe Chr. an den Vater verbunden ist, nicht bloß sachl., sond. auch zeitl. zu unterscheiden (vgl. Zeitschr. für Protestantism. 1861, 5. Hofm., Schriftbew. II, 2, 656 ff. Luthardt, L. v. d. letzten Dingen S. 126 ff. Dagegen (v. Bezschw.) Ztschr. für Protestantism. 1863, 4). Die gesammte übrige Eschatol. Pauli scheint erst v. hier aus ihr volles Licht zu empfangen. Vgl. Lechler, Das ap. u. das nachap. Zeitalter. 2. Aufl. 1857. S. 141 f.: „auf dieses „Reich der Herrlichk." (zw. d. παρουσία u. d. τέλος) deuten, wenn man ein offenes Auge dafür hat, eine Menge Aeußerungen in den Briefen des Ap., u. dieß ist zugl. derj. eschatol. Punkt, in welchem alle Briefe am meisten harmoniren". Unleugbar aber ist dieses Tausendj. Reich als ein zukünf-

tiger und der Vollendung vorhergehender Herrlichkeitszustand gelehrt Apok. 20, 1—6 (Vgl. Auberlen, Dan. u. die Offb. Joh. 372 ff. Hofm. II, 2, 718 ff. Luthardt a. a. O. 233 ff. Lechler 203 f. u. A.). Es ist unmöglich, dieses Reich in die Vergangenheit zu verlegen, entw. seit Constantin (so die alten Dogmat.), oder seit Karl d. Gr. (so Hengstenb.). Aber ebenso unmögl. darin eine bildl. Bezeichnung eines künftigen Höhezustandes der K. zu sehen (z. B. Martens. §. 181. S. 442 f.: „eine allg. kirchenhistor. Auferst.“). Fraglich ist jedoch, ob jene Auferstehung bloß auf die Märtyrer (so vielf.) oder (richtiger) auf alle Gläubigen sich erstrecke, u. ob die Auferstandenen im Himmel (so gewöhnl.) od. (richtiger) auf Erden mit Chr. vereinigt seien — woraus allerdings Schwierigkeiten entstehen, deren Lösung jetzt noch nicht möglich ist.

Der Chiliasmus (Corrodi, Krit. Geschichte des Chiliasm. 2. Aufl. 1794. 4 Thle. Semisch in Herz. R.-Enc. II, 657 ff.) gehörte in der alten Kirche zur vollen Orthod.: Just. Dial. c. Tr. 80. 81 (so glauben die ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα); Barn. 15. Pap. bei Eus. II, c. 3, 39. Iren. 5, 32 ff. Tert. Adv. Marc. 3, 24. Lact. 7, 14—26. Ueber die Bedeutung dieser Zeit Iren.: regnabunt justi in terra, crescentes ex visione domini, et per ipsum assuescent capere gloriam dei patris; also eine praeparatio aeternitatis. Dagegen der Presb. Cajus bei Eus. 3, 28, die Alexandr., Orig. u. bes. Dionys. v. Alex. bei Eus. 7, 24. Seit Constantin vollends glaubte man das tausendj. Reich gekommen; so deutete man dann die Bilder der Zukunft v. der Kirche der Gegenw. So auch Aug. De civ. dei 20, 7. 9. Durch ihn entschied sich das kirchl. Schicksal dieser Lehre. — Das reformator. Bekenntniß verwarf den v. d. Anabapt., allerdings in der Karrikatur, erneuerten Chiliasm. als jüd. Träumerei. Aug. XVII: damnant et alios qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis. Daß dieß auf die anabapt. Verirrungen geht, weist Walch Introd. in ll. eccl. luth. symb. 1732. p. 314 sq. ausführlich nach, wie denn auch Mel. in der Var. ausdrücklich schreibt: damnamus anabaptistas qui nunc judaic. opin. spargunt etc. Ebenso die Confessio Helv. post. II. p. 486. Der Chiliasmus unter allen Formen aber wird verworfen von den Dogmat.: cum adventus Chr. secundus, resurr. univ. extr. judic. et consummatio seculi immediate cohaereant, unumque alterum sine temporis intervallo excipiat, ex eo patet, nullum terrenum regnum et vitam omnibus spiritualibus et corporalibus deliciis affluentem ante consummatum judicium esse exspectandum, ut somniant Chiliastae vel Millenarii (Qu. IV. p. 649). Damit ist auch der Chil. subtilis abgewiesen, der jene Zukunft als eine geistl. Vollendung der Kirche faßt. Die 1000 Jahre der Bindung Satans wurden von 308 oder 312 bis 1300 gefaßt, was freilich mit der Gesch. u. mit der Identif. des Antichr. mit dem Papstth. in grellem Widerspruch steht. Dagegen waren Chiliasten einzelne Ref. (Piscator, Alsted u. A.), einzelne Armin. u. Socin., Myst. wie Weigel, unter den mähr. Brüdern Comenius, die Labadisten, in Verbindung mit neuen Offenbarungen Petersen (Wahrh. des herrl. Reichs J. Chr. 1693); durch s. Hoffnung besserer Zeiten (1693) kam auch Spener in den Verdacht des feinsten Chiliasmus; Joach. Lange, Apok. Licht u. Recht.

1730, die Berleb. Bibel. Nachdrücklich u. erfolgreich erneuert von Bengel (Erkl. Offb. 1740 u. s. w., freilich mit der irrigen Berechnung des Anfangs auf 1836) breitete sich d. Chiliasm. auch über d. bengelsche Schule (Oetinger, Matth. Hahn, Crus.) hinaus aus: Heß, Briefe üb. d. Offb. Joh. 1808 u. ö., mißbraucht v. den Irving., spekul. entwickelt v. Rothe (Theol. Ethik II, 313 ff.), bibl. begründet, obgl. in verschiedener Fassung, von Hofm., Auberlen u. A.

§. 78. Die allgemeine Auferstehung.

Das geistleibliche Wesen des Menschen und die ausdrückliche Lehre der Schrift verbürgt eine Zukunft auch der Leiblichkeit, indem diese durch eine Machtwirkung Christi aus ihrer Auflösung im Tode wieder zum Bestande und zwar eines dem Geiste vollkommen adäquaten und unauflöslichen Daseins gewonnen werden soll.

1. **Die Schriftlehre.** Im Alten Testam. tritt die L. v. d. Auferst. nur sehr allm. hervor. Ihr Keim liegt in der Grundwahrh. daß der Mensch sein wahres Leben in Gott hat. Jeh. ist die Zuflucht des Frommen auch gegenüber dem Tode. Daraus entwickelte sich die Hoffnung, daß die Gottesgemeinsch. durch keine Macht zerrissen werden könne (vgl. Hävernick, Vorless. über die Theol. d. A. T. S. 108). Hat nun die Offenb. Gottes eine Zukunft, so wird auch diese Gottesgemeinschaft eine Zukunft haben. Das war der Weg für die Bildung des Auferstehungsglaubens. Stand dieser auch nicht im Vordergrunde des alttest. Bewußtseins, so reichen s. Anfänge doch in die Anfänge der Menschh. zurück (wohl zu bestimmt aber Hofm. II, 2, 490 ff.). Daher die Spuren dieses Glaubens bei verschiedenen Völkern (Lüken, Die Traditt. des Menschengeschl. 1856. S. 404 ff.). Der Glaube an die Möglichkeit lag der Darbringung Isaks durch Abr. Hebr. 11, 17 ff., die ahnende Hoffnung ihrer Zukunft dem Glaubensleben der Patriarchen und ihrem Wunsche, im Lande der Verheißung begraben zu werden, zu Grunde Hebr. 11, 13 ff. 22. Bestimmter bildet dieser Glaube die Voraussetzung von Ps. 17, 15, wo ein Erwachen aus dem Todesschlaf gemeint ist (vgl. hiezu wie zu dem Folgenden Hofm. II, 2, 494 ff. u. Delitzsch, Pss. z. d. St.). Und Ps. 16, 10 f. geht im Ausdruck über den nächsten Wunsch hinaus auf ein ewiges seliges Leben der Gottesgemeinschaft, welches siegreich ist über den Tod. Ps. 49, 16 aber schwingt sich kühn zum Glauben einer Erlösung aus dem Hades zu Gott auf. Und auch Ps. 73, 16 ff. durchbricht der Glaube die Nacht des Hades. Thatsachen wie Henochs u. Elias' Entrückung mußten diesem Glauben zur Stütze u. Förderung dienen. Ob er freil. Hiob 19, 25—27 ausgesprochen sei (so herkömml.), od. ob Hiob hier die Hoffnung einer Rechtf. durch Gott bei Leibesleben (Hofm. a. a. O. 503 f.) oder eines Seins bei Gott nach d. Tod (so jetzt gewöhnl.; Del., Comm. zu Hiob. 1864. S. 220 ff. weitergehend: das Ringen der Auferstehungshoffnung) ausspreche, ist fraglich. Bildl. Ausdr. für die Hoffnung der Wiederherst. Isr.s ist die Auferst. Hos. 13, 14. Jes. 26, 19. Ez. 37, aber dieser bildl. Ausdr. setzt wohl den Glauben an eine wirkl. Auferstehung voraus. Mit dürren Worten ausgesprochen ist die Auferst. verbunden mit der Scheidung Dan. 12, 2. Die gewöhnl. angenommene Einwirkung des

Parsism. hierauf ist zweifelhaft. Als allgem. Volksglaube findet sich die Auferst. 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36. Die Aussicht eines seligen Lebens der Frommen, einer strafenden Vergeltung für die Bösen geht durch das ganze Buch der Weish. hindurch, vgl. 3, 1—5. 5, 15 f. 5, 17 ff. Diesen Volksglauben vertraten dann die Pharisäer (Jos. Ant. 18, 1, 3. Bell. jud. 2, 8, 14), während die Sadd. ihn verwarfen (Jos. Ant. 18, 1, 4. Matth. 22, 23 ff. u. Parall.). Das Neue im Neuen Testam. ist dann nur, daß dieser Glaube sich an die Person Jesu Christi knüpft Joh. 11, 25 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστ. κ. ἡ ζωή. Jesus selbst wird mit göttl. Machtvollkommenh. die Todten auferwecken Joh. 5, 28 f. Das Unterpfand ist Jesu Auferst. selbst. In u. mit der Auferst. J. verkündigten die Apostel die Auferst. der Todten Ap.-G. 4, 2. 17, 31. Röm. 8, 11; bes. aber 1 Kor. 15. Hier ist auch 15, 35 ff. das Verhältniß des gegenw. Leibes zum Auferst.leibe näher bezeichnet als das des Keims zur Frucht u. des Sark. zum Pneum.: φθορά — ἀφθαρσία, ἀτιμία — δόξα, ἀσθέν. — δύναμις, ψυχ. — πνευμ. (V. 43. 44) u. s. w. Die Ueberlebenden werden verwandelt (V. 51 f.). Mit dieser Wandlung des Sterbl. in Unsterblichk. (V. 53 f.) ist verbunden das Abthun der κοιλία 1 Kor. 6, 13, womit denn alles durch dieselbe Bedingte in diesem Leben sein Ende hat, so auch die ehel. Gemeinschaft Matth. 22, 30 u. Parall.; denn die Auferstandenen sind ἰσάγγελοι u. υἱοὶ θεοῦ u. dem Tod für immer entnommen Luk. 20, 36. Dieß gilt aber nur von der Auferst. zum Leben, während die Auferst. z. Gericht (Joh. 5, 29) einem zweiten Tod (Apok. 20, 6), einer ewigen Vernichtigung entgegenführt.

2. **Die Kirchenlehre.** Die alte Kirche. Symb. ap.: resurr. carnis. Diese mußte von den Apolog. gegen den Widerspruch od. den Spott der Heiden, wie gegen d. Spiritualism. der Gnost. vertheidigt werden: Clem. Rom. 24—27; Just. Fragm. de resurr., Dial. c. Tr. 69; Iren. V, 12. 13. Athenag. Περὶ ἀναστ. νεκρ. Tertull. De resurr. carnis u. s. w. Mit Betonung der Ident. der subst. carnis. Sinnlich Tert. (De ressur. 35): omne quod pater mihi dedit, non perdam ex eo quidquam i. e. nec capillum, sicut nec oculum nec dentem. Ceterum unde erit fletus et dentium frendor in gehenna, nisi ex oculis et dentibus? Wogegen die Alexandr. die verkl. Gestalt des neuen Leibes betonten: Clem. Paed. I, 6; Orig. Περὶ ἀναστ., De princ. II, 10, Adv. Cels. V, 14—24. u. s. w.: das Richtige sei das Mittlere zw. der sark. Fassung des gewöhnl. Kirchenglaubens u. der völligen Leugnung der Häret. Im Ganzen siegte eine Ausgleichung zw. jener sinnl. u. der orig. geistigeren Fassung. Die Scholast. lehren die Wiederherst. ders. Körper mit allen ihren Bestandth. bis zu den Haaren u. Nägeln, auch mit dem Unterschied der Geschlechter nur ohne Geschlechtstrieb, nach Christi Vorbild in aetate juvenili u. s. w. (Th. Aqu., P. III, Suppl. qu. 80 sq.). Die protestant. Dogmat. enthalten sich im Ganzen der scholast. Spitzfindigkeiten. Der Auferstehungsleib est idem numero ac substantia, spirituale non quoad substtm sed quoad qualitates (Qu. IV, 582. 599). Sof. die κοιλία zur subst. des Leibes gehört, bleibt sie, nur ihr ird. Gebrauch ist beseitigt (p. 602); u. ebenso wird Fleisch u. Blut der Substanz nach bleiben u. nur die gegenw. Schwachh. u. s. w. aufhören: denn die Leiber der Seligen werden gloriosa, potentia, spiritualia u. coelestia sein. Neuerdings hat man vielfach die Vermittlung für

die Ident. des zukünft. u. des gegenw. Leibes in der Zwischenleiblichk. der Seele gesucht (Nitzsch, §. 217. Anm. 2. Martensen, §. 276. Anm.) u. von einer „verborgenen Naturentwicklung“ gesprochen, durch welche die Auferst. vorbereitet werde (Mart. a. a. O.). Aber dagegen vgl. Delitzsch, Psych. 457 ff.: „Es werden also wirklich menschl. Leiber sein, wesentl., auch der Gestalt nach, mit den diess. identisch u. doch qualit. unendl. von ihnen verschieden — die vollendete Wirklichkeit des menschl. Leibes als solchen, das offenbar gewordene Mysterium seines Organism., der himml. Antitypus seiner ird. Typik. Ihre Ident. mit den diesseit. Leibern ist nicht begründet in Gleichh. der Stoffmasse, denn diese ist ja schon diess. in einem unaufhörlichen Entstehen u. Vergehen begriffen, aber auch nicht bloß in Gleichh. der Form (*εἶδος*) bei gänzl. Verschiedenh. der Substanz (so Orig.) —; die wahre Ident. liegt zw. jener grobmater. u. dieser rein formalen in der Mitte“. Gott bringt „aus der Welt der Verklärung die Grundstoffe unserer Leiber wieder zus., in gleicher Bestimmtheit der sie durchwebenden Kräfte u. gleicher Mischung der wesentl. Bestandth., soweit diese Bestimmtheit u. diese Mischung die Individual. des Einzelnen bedingen“. In den Leibern der Gottlosen dagegen wird sich ihre gottentfremdete Individual. ausprägen.

§. 79. Das Endgericht und Weltende.

Wenn die Gottesfeindschaft bis zum höchsten Grade fortgeschritten sein und sich erschöpft haben wird, führt Gott die schließliche Scheidung der Menschheit durch das Endgericht des Weltrichters Jesus Christus herbei, womit die Geschichte der Menschheit und der Welt ihren Abschluß findet, um einer neuen Ordnung der Dinge zu weichen.

1. **Die Schriftlehre.** Das Endgericht der Welt, welches das A. T. mit dem Tag Jehovas verbunden sein läßt, wird nach durchgängiger neutest. Lehre durch Jesum Chr. vollzogen werden, u. zwar nach dem Verhalten gegen ihn u. die Seinen Matth. 7, 21 ff. 16, 27. bes. 25, 31 ff. Ap.-G. 17, 31. Röm. 2, 16. 2 Kor. 5, 10: *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χρ., ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.* Wenn es Joh. 5, 24 heißt, daß der Gläubige nicht ins Gericht kommt, so ist das in dem Sinn von 1 Joh. 4, 17 („daß wir Freudigk. haben am Tag des Gerichts“) zu verstehen (vgl. Thomas. III, 2, 505). Das richterl. Urtheil Chr. richtet sich nach den Werken — dieß ist konstante neutest. Lehre. Diese Werke sind nicht bloß äußerl. — denn das Gericht soll das Verborgene des Herzens offenbaren 1 Kor. 4, 5 u. ö. — u. nicht bloß einzelne, sond. das sittl. Werk des Lebens überh. wie es sich in einzelnen Werken äußert, die alle als Bethätigung des Glaubens od. Unglbs. gemeint sind. So erledigt sich das Verhältniß dieser Lehre zur L. v. d. Rechtf. allein durch den Glauben. Das Maß der Treue in den Werken aber wird ein verschiedenes Maß des zukünft. Geschicks begründen, vgl. 2 Kor. 9, 6. Diese Norm des Gerichts („nach den Werken“) gilt auch für die Nichtchristen Röm. 2, 6 ff. (vgl. Thomas. III, 2, 508 f.). Mit dem Gericht ist das

Weltende u. ihre Wandelung in die verkl. Welt der Ewigk. verbunden; schon im A. T. Jes. 65, 17. 66, 22; ebenso Apok. 20, 11. 21, 1; nach den näheren Bestimmungen von 2 Petr. 3, 10—13: durch Feuer.

2. **Die Kirchenlehre.** Die alte Kirche war von Anfang an einstimmig in der Lehre von der Wiederkunft Chr. zum Endgericht aller Todten u. Lebendigen, womit die Ewigkeit beginnt. Zwar sah Orig. im Gericht nur ein Bild das von menschl. Verhältnissen hergenommen sei (judicandi forma ex his quae inter homines geruntur, assumta est, In Ep. ad Rom. IV, p. 662), aber gewöhnlich wurde der Gerichtsakt im eigentl. Sinn genommen, von Aug. gefaßt als ein Heraustreten des Gewissensinhalts (De civ. 20, 14), ähnl. von Th. Aqu.: mentaliter; von den Scholast. nach den Gesichtspunkten des Orts (ob im Thal Josaphat, wie nach Joel 3, 2 vielfach angenommen, aber vom Lomb. verneint od. wenigstens modificirt wurde: Jesus wird in der Luft thronen dem Oelberg gegenüber) u. der Zeit (ob Zeit ausfüllend oder nicht) näher untersucht. Die protest. Dogm. unterscheiden von d. judicium particulare et occultum, welches im Momente des Todes über einen jeden einzelnen Sterbenden entscheidet, das judic. extr. univ. et manifestum über alle Menschen (Qu. IV. p. 605). Seine assessores et testes sind d. Apostel nach Matth. 19, 28. Luk. 22, 30, u. alle Heiligen überh. nach 1 Kor. 6, 2 f., sof. sie das Urtheil Chr. selbst auch bestätigen u. begründen (Qu. 608 f.). Die Zeit des Gerichts ist der letzte Tag, den wir nicht wissen sollen u. können, der Ort nicht das Thal Josaphat, weil zu enge u. s. w., sond. d. Region d. Wolken (Qu. 612). Die Frommen müssen zwar auch erscheinen vor dem Richterstuhle Chr. (judic. comparitionis) aber nicht, damit ihnen ihre Sünden vorgehalten, sond. nur damit sie losgesprochen u. s. w. werden (Qu. 628 629 ff. 632 ff.). Das auf das Gericht folgende Weltende fassen die Dogmat. als Vernichtung der alten u. Schöpfung einer neuen Welt. Totum hoc universum non tantum secundum qualitates et externum habitum immutabitur, sed sec. ipsam substantiam suam peribit, ita ut recidat in nihilum cum ex nihilo ortum sit (Qu. 643.) Dagegen Luther öfter: der Himmel hat jetzt sein Werkeltagskleid, dort aber wird er anziehn sein Sonntagskleid (Vgl. Kirchenpost. Ep. IV n. Trin. Bd. 9. 95 ff. 109 ff.); ähnl. auch Brenz u. Nicolai. — Die Späteren haben den Weltuntergang auf unser Sonnensystem (Baumg.) oder auf die Erde beschränkt, weil nicht das ganze Weltall in das Schicksal unsrer kleinen Erde verflochten sein könne (Reinh.), so daß am Ende ein natürl. kosm. Prozeß daraus würde. Dageg. hat die mod. Spekul. das Dogma v. Weltuntergang u. s. w. „aus dem Jenseits in das Diess., aus der Zukunft in die Gegenw." versetzt (Strauß II, 667) u. hins. des Gerichts das Schillersche Wort, daß die Weltgesch. das Weltgericht sei, zu ihrem „Wahlspruch" gemacht (Str. 670): die Gegenw. des absol. Geistes im Gewissen des Menschen ist das beständige (subj.) Gottesgericht u. darin allen Menschen der Himmel wie die Hölle aufgethan (Marh. §. 613. 615), deßhalb ein jüngstes Gericht überflüssig (Str. 672 gegen Marh.), wogegen Martens. (§. 278): gerade alle diese halbvollendeten Gerichte weisen auf ein jüngstes, Alles abschließendes und entscheidendes Gericht hin.

§. 80. Das ewige Leben.

Nach der ausdrücklichen Lehre der Schrift und nach der Natur der Sache findet der sittliche Gegensatz im Verhalten zu Gott und Christus sein abschließendes Ziel im gegensätzlichen Stand der ewigen Verdammniß und der ewigen Seligkeit. Jene besteht in dem Ausgeschlossensein von Gott und seiner Welt und dem Hingegebensein an die Macht der Gottesfeindschaft und ihren Träger, ohne die Möglichkeit einer Bethätigung derselben und ohne Hoffnung auf Aenderung. Diese besteht in dem freien und seligen Leben der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und Christus in der ewigen Welt Gottes.

1. **Die Schriftlehre.** Die Schr. läßt die Gesch. mit dem Gericht in eine zweiseit. Ewigk. ausgehen: eine *κόλασις αἰών.* u. eine *ζωὴ αἰών.* Die ewige Verdammniß ist schon im A. T. ausgesprochen Jes. 66, 24, bes. aber im N. T. unverkennb. Mark. 9, 48. Matth. 25, 41. 46. 2 Theß. 1, 9 *ὄλεθρος αἰών.* Apok. 14, 11 *εἰς αἰῶνας αἰώνων.* 20, 10 (der Teufel, Antichr. u. falsche Proph.) *βασανισθήσονται ἡμέρας κ. νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* In diese Verdammniß aber kommt jeder, der nicht als im Leben stehend erfunden wird 20, 15. Dieß hat zur selbstverständl. Voraussetzung die — bewußt abgewiesene — Möglichk. des Lebensstandes. Die Qual der Verdammniß selbst wird unter verschiednen Bildern anschaulich gemacht: Finsterniß 2 Petr. 2, 17. Jud. 13, Heulen u. Zähneklappen Matth. 22, 13, oder Feuer 25, 41. Dagegen die ewige Seligk. als vollendete Gemeinsch. Chr. im Reiche Gottes, nach verschiedenen Seiten u. in mannigf. Formen, welche alle den Gedanken des zum Ziel seiner göttl. Bestimmung gebrachten Daseins ausdrücken: Schauen Gottes Matth. 5, 7, Gemeinschaft mit Chr. Joh. 14, 3. 17, 24, Gemeinschaft des Reiches Gottes Matth. 25, 34, der Herrlichkeit u. Herrsch. Chr. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12 u. s. w., das Leben der Vollkommenh. 1 Kor. 13, 10, wie des sittl. Lebens so auch des Naturlebens, Röm. 8, 18 ff. Apok. 21. 22.

2. **Die Kirchenlehre.** Die alte Kirche. Athan.: qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui mala, in ignem aeternum. Gegen den kirchl. Lehrsatz: ex inferno nulla redemtio machte auf Grund der unzerstörb. menschl. Freih. u. der göttl. Macht Orig. die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* geltend (nihil enim omnipotenti impossibile est nec insanabile est aliquid factori suo. De princ. 3, 6, 5), wiewohl er davon nur vorsichtig zu reden wagte u. so nicht öffentl. gelehrt wissen wollte (1, 6, 1. C. Cels. 3, 79). Diese Ansicht wurde noch v. späteren (kappad. u. antioch.) VV. getheilt, konnte sich aber gegen die allgem. kirchl. Lehre nicht behaupten. Die Schol. dachten sich das Feuer der Verdammniß als corporeus ignis, cruciabit damnatorum corpora, die Seligk. als aperta dei visio. Das protest. Bekenntniß verwirft ausdrückl. die Behauptung v. Ende der Verdammniß, Aug. 17: damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis et diabolis finem poenarum futurum esse. Die Dogm. beschreiben die Verdammniß negat. u. posit. nach den einzelnen Seiten d. menschl. Natur: care-

bit anima damnatorum visione dei beatifica, fruitione summi boni. Corpora destituentur omni claritate et venustate. Mala positiva animas et corpora affligent. Intellectus ipsorum cognoscet deum judicem justissimum ac vindicem peccatorum acerrimum, voluntas torquebitur odio dei, tristitia et impatientia furibunda. Corpora cruciabuntur igni materiali quidem sed singulari d. h. nicht elementari (Holl.). Die Seligk. besteht in perfecta dei visione (mit dem intell. u. den Augen des verkl. Leibes) et fruitione (mit der voluntas), in Folge dessen: amor dei ardentissimus, gaudium cumulatiss., sempiterna nominis div. celebratio, immunitas a peccandi periculo et sanctitas constantiss. (Holl.). Ferner wird gelehrt, daß die Seligen sich gegenseitig erkennen, dagegen verneint, daß ihre Seligk. durch das Bewußtſ. der Verdammniß der Andern gestört werde, weil ihr Wille mit dem Willen Gottes ganz eins sei. Aber dieser Punkt hat für das Gefühl immer etwas Störendes gehabt, vgl. besonders Schleierm. II, 550, u. so erneuerte sich immer die Neigung zur Apokatastasis. Aber dagegen vgl. Martens. §. 286: „da der Mensch doch nicht durch einen Naturprozeß selig werden soll, muß es denn nicht dem Willen möglich sein, seine Verstockung festzuhalten, in's Unendliche die Gnade zurückzuweisen u. auf diese Weise selbst die Verdammniß zu wählen? — So lange es Zeit gibt, muß Bekehrung möglich sein; — wenn aber die Zeit selbst verlaufen ist, dann sieht man nicht ein, wie Bekehrung mehr mögl. sein könne, weil Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgesch. gedacht werden kann." Thomas. III, 2, 515 ff. Gegen die volle Ungetrübth. der himml. Seligk. machte man mehrf. geltend, daß durch eine reine u. stete Lustempfindung die Freude daran sich abstumpfe (Michaelis §. 203 bei Strauß II, 675, der den Himmel „langweilig" findet), wie auf der andern Seite das Schmerzgefühl. Martens. §. 290: „Jene Behauptung verkennt, daß in der Seligkeit das Ziel sowohl erreicht ist als auch immer aufs Neue erreicht wird, daß das selige Leben sowohl ist als auch wird. Weit davon entfernt, daß das Leben aufhören sollte, wenn all dieses Stückwerk aufgehört hat, müssen wir vielm. sagen, daß das Leben erst jetzt so weit gekommen ist, daß es in Wahrh. anfangen kann. — Dieser Anfang ist der Anfang eines progressus in infinitum" u. s. w. Vgl. auch Thomas. III, 2, 519.

Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Erklärung etlicher scholastisch-dogmatischer Termini.

Circumscriptiva praesentia, im Unterschied von der praes. **definitiva** oder scholastisch (Occam) diffinitiva (disfinire): das erstere von Körpern gebraucht, sofern deren einzelne Theile den einzelnen Theilen des Raumes entsprechen, demnach räumlich begrenzt sind; das andere von geistigen Existenzen (od. pneum. Körpern, wie Christi Leib im Abendm.), sofern sie in einem solchen Verhältniß zu einem bestimmten Raume stehen, daß sie an jedem Punkt desselben ganz gegenwärtig sind, wie die Seele im Leib und die Engel je an den Orten ihrer Gegenwart und Wirksamkeit.

Concretum bezeichnet die Einheit von Substanz (subjectum) und Form (d. i. diejenige Bestimmtheit nach welcher die Substanz bezeichnet wird). So bezeichnet das concretum personae die Person sammt ihrer Natur, das concretum naturae die Natur gedacht in ihrer persönl. Existenz, dagegen das abstractum naturae die Natur für sich, abgesehen von der persönl. Existenz, wie humanitas, deitas, humana natura, div. natura.

Connexa sind solche Begriffe od. Gegenstände, die sich gegenseitig fordern, so daß sie nicht ohne einander gedacht werden können, wie z. B. Schöpfer und Geschöpf. — Hiemit verwandt bezeichnet.

Connotata solche relative Begriffe die auf entsprechende andere hinweisen (connotare = innuere oder indigitare): pater innuit filium, filius patrem.

Distinctio rationis ratiocinantis bezeichnet eine rein subjektiv logische, nicht objektiv in der Sache selbst begründete Unterscheidung, während distinctio rationis **ratiocinatae** eine zwar nur gedachte, aber mit sachlichem Grund gedachte Unterscheidung bezeichnet. Vgl. die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

Essentialiter kommt ein Prädikat einem Subjekt (oder einer Substanz) zu, wenn dieses seinem Wesen nach gar nicht ohne jenes sein oder gedacht werden kann — so ist z. B. der Mensch essentialiter vernünftig —; **accidentaliter**, wenn die Sache ohne das betr. Prädikat gedacht werden kann, wie z. B. die zufälligen Eigenschaften der Weiße, der Rundung u. drgl.

Forma ist die nähere Bestimmtheit, welche der an sich indifferenten Materie ihre Eigenthümlichkeit gibt, oder die Idee einer Sache in einer bestimmten Existenzweise. So erhalten auf dem moralischen Gebiet an sich indifferente Handlungen durch die Intention des Handelnden ihre forma d. h. ihre certa species virtutis aut vitii. In diesem Sinne redet die Scholastik von einer fides formata caritate, oder sagen die DD.: concurrit deus ad materiale non ad formale peccati. Dieselbe Anschauung liegt der aristotel. u. scholast. Definition der Seele zu Grunde: anima est forma corporis (Aristotel.: die

Seele ist ἐντελέχεια σώματος ὀργανικοῦ od. εἶδος σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος d. i. „das bestimmende Formprinzip der organisirten Materie"). So ist ferner z. B. die Religion materialiter betrachtet als die religiöse Anlage überhaupt, formaliter betrachtet als die bestimmte religiöse Erkenntniß und Bekenntniß gedacht. Oder es wird auch gesagt: Maria sei Gottesgebärerin non formaliter d. h. sofern sie nicht Gott qua Gott secundum deitatem geboren, sed materialiter, sof. sie den geboren welcher wahrer Gott ist.

Habitudo bezeichnet im Unterschied vom Wesen oder von der Sache selbst die Beziehung oder die Fähigkeit für ein Anderes. So ist zwischen Gott und Mensch ein Verhältniß nicht der entitas (denn ihrem Sein nach sind sie unendlich unterschieden), aber der habitudo (denn sie haben eine Beziehung zu einander).

Habitus ist die Beschaffenheit welche zugleich ein Vermögen der Wirksamkeit in sich schließt. Dieser habitus kann infusus sein (von Gott gewirkt) und bildet als solcher die Voraussetzung alles entsprechenden Wirkens, oder acquisitus und ist dann die Folge vorausgehenden Wirkens. — Vgl. peccatum habituale u. actuale.

Qualitas wird entweder im weiteren Sinn für jedes Attribut, oder im engeren Sinn zur Bezeichnung der wesentlichen Eigenthümlichkeiten einer Sache gebraucht.

Relatio ist das Verhältniß des Einen zum Andern. Ens relativum ist daher etwas was nicht ohne ein Anderes gedacht werden kann (Herr, ähnlich u. s. w.), im Unterschied von ens absolutum (z. B. Mensch).

Subsistentia bezeichnet eine selbständige Existenz (suppositum), welche das Prinzip ihrer Wirksamkeit in sich selbst trägt; von einem Vernunftwesen gebraucht (suppositum im Sinn von persona) bezeichnet es daher die personalitas. So hat z. B. jeder Engel, Mensch, Thier u. s. w. seine subsistentia, während der Leib, die Seele, von einander gesondert gedacht, keine eigene subsistentia haben, und nicht ein suppositum, sond. nur eine pars suppositi sind. Daher wird bei Gott die immediatio suppositi (seines Wesens) d. h. seine adessentia ad creaturas substantialis unterschieden von der immediatio virtutis d. h. seiner operatio.

Substantia completa ist ein solches Wesen, welches nicht der Theil eines Ganzen ist, sondern ein Ganzes für sich bildet (z. B. Mensch, Baum u. s. w.); subst. incompleta ist eine subst. partialis welche zur Ergänzung eines Andern dient (Leib, Seele des Menschen, während die Engel spiritus completi sind). Die Substanz wird erst durch die Subsistenz zur subst. completa (also der Mensch erst durch die Persönlichkeit), zufolge der bekannten Definition Augustin's (De trin. VII, 4, 9): sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus.

Register.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.